LUDWIG

FEUERBACH

La Filosofía del Futuro

KARL

MARX

Tesis sobre Feuerbach

ediciones
Calden



Colección

EL HOMBRE y SU MUNDO

COLECCIÓN "EL HOMBRE Y SU MUNDO"

1. Sartre Jean Paul
   La trascendencia del Ego
2. Brecht - Piscator - Grosz
   Arte y Sociedad
3. Goldmann Lucien
   Marxismo - Dialéctica - Estructuralismo
4. Marx Karl
   Textos sobre Hegel
   Garaudy Roger
   El problema hegeliano
5. Althusser y otros
   Claves del estructuralismo
6. Feuerbach Ludwig
   La filosofía del futuro

COLECCIÓN "EL NARRADOR Y SU TIEMPO"

1. Poe Edgar Allan
   Conversación con una momia y otros cuentos
2. Gurbanov Alberto
   La pelotita (Cuentos de la alienación)

COLECCIÓN "PROCESOS"

1. Alberdi Juan B.
   Proceso a Mitre
2. Alberdi Juan B.
   Proceso a Sarmiento
3. Hernández José - Sarmiento Domingo F.
   Proceso al Chacho
4. Guido Spano - Navarro Viola - Juan B. Alberdi - Juan M. Gutiérrez - Francisco Seeber
   Proceso a la Guerra del Paraguay

LUDWIG FEUERBACH

La Filosofía del Futuro

KARL MARX

Tesis sobre Feuerbach

ediciones
Calden



Colección EL HOMBRE Y SU MUNDO

dirigida por
OSCAR DEL BARCO

Traductor y nota: JULIO VERA

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Printed in Argentine - Impreso en Argentina

NOTA EDITORIAL

En el Segundo Manifiesto del surrealismo, Breton incluye a Feuerbach, junto con Hegel, Marx, Lautréamont, Rimbaud, Jarry y otros, entre aquellos que han hecho una "filosofía y poesía verdaderamente desgarradoras". No obstante, el destino de la obra de Feuerbach no ha sido claramente reconocido. Los más vieron en ella un puente entre la filosofía del concepto (Hegel) y el materialismo dialéctico de Marx. Este papel, no desdeñable por cierto, no rinde cuenta de la importancia total de la obra feuerbachiana. Si bien toda obra es un eslabón en un proceso de conocimiento y en este sentido cierra determinadas posibilidades y abre otras, enraizando en profundidad en el conjunto del conocimiento de una época determinada, no es menos cierto que una obra es un espacio propio, inmanente, de lo común. En Feuerbach la importancia del primer aspecto fue en detrimento del análisis minucioso del segundo. No obstante, un pensador como Karl Löwith ha podido decir: "La sensualización y el finiquitamiento de la teología filosófica de Hegel cumplidos por Feuerbach constituyeron, sin duda, el punto de partida de la época en que ahora todos, consciente o inconscientemente, estamos."

Nos referiremos brevemente, a manera de introducción, a estos dos puntos.

Ludwig Feuerbach nació en Landshut, en 1804. Su punto de arranque filosófico debe buscarse en la teología protestante que estudió en Heidelberg con el hegeliano Daub y con Paulus. Muy disgustado con este último, cuyas enseñanzas se le presentaban, dice en una carta, "como una telaraña de sofismas y un instrumento de tortura mediante el cual las palabras eran maltratadas hasta llegar a confesar algo que jamás habían significado", decide instalarse en Berlín, donde, entre otros, enseñan Schleiermacher, Marheineke, Strauss, Neander y, muy especialmente, Hegel. Estudia con este último durante dos años y terminó su preparación con una disertación titulada *De ratione una, universali, infinita,* que le envió a Hegel, junto con una carta, en 1828. Es nombrado profesor en Erlangen en el año 1830 y se retiró de esta universidad en 1834, a causa de las críticas que provocó su libro *Gedanken Über Tod und Unsterblichkeit* (Reflexiones sobre la muerte y la inmortalidad) publicado en 1832. Renunció a la carrera universitaria y se casó en 1837, estableciéndose en Bruckberg, donde llevó una existencia independiente gracias a la fortuna de su mujer.

Hasta 1839, fecha en que aparece en los *Anales* su *Para una crítica de la filosofía hegeliana,* Feuerbach puede ser considerado como un discípulo de Hegel. En su período idealista, sintetizado en su crítica de 1835 al *Anti-Hegel* de Bachmann, Feuerbach se opone, en términos que según Löwith podrían haber sido del mismo Hegel, al empirismo "no conceptual"

de Bachmann. Según Lówith "Feuerbach demuestra a Bachmann que no ha entendido en lo más mínimo las teorías de Hegel acerca de la identidad de la filosofía con la religión, de la lógica con la metafísica, del sujeto con el objeto, del pensar con el ser, del concepto con la realidad". Posteriormente Feuerbach explicó que ya en esta época estaba gestándose su propio "anti-Hegel", pero "por ser sólo un hombre a medias lo obligué a callarse". Su artículo contra Bachmann fue, más bien, un ataque a una postura "antifilosófica" y no una adhesión al atacado. A partir de su trabajo en los *Anales* aparece a la luz del día su oposición a Hegel y pasan a ser suyos muchos de los puntos de vista del propio Bachmann: "Feuerbach niega ahora con toda decisión —dice Lowith— la identidad dialéctica entre la filosofía y la teología, entre el concepto y la realidad, entre el pensar y el ser... El espíritu absoluto 'sólo es' el difunto espíritu de la teología que, como un fantasma, ronda la filosofía hegeliana". Dice Feuerbach explicando así su postura: "Como escritor en formación, yo adoptaba el punto de vista de la filosofía especulativa en general y la de Hegel en particular, por cuanto ella constituye la expresión última y más amplia de la filosofía especulativa". En 1860 vuelve a expresar su posición frente a Hegel. Señala Löwith: "De una manera que recuerda la polémica de Kierkegaard, describe a Hegel como el modelo de un pensador profesional que se basta a sí mismo, aunque su existencia real estuviese asegurada por el Estado; por eso, dicha existencia careció de significación para su filosofía. Le confirió un nimbo histórico-universal

al punto de vista de la cátedra: 'el espíritu absoluto no es otra cosa que el profesor absoluto'."

Feuerbach señala la necesidad de una filosofía *nueva,* determinada por el futuro: la necesidad de conservar lo viejo o abrirse a lo nuevo, nos dice, está determinada por la "necesidad del futuro, del futuro anticipado, donde está el movimiento que progresa". Y termina con un aforismo digno de Marx o de Nietzsche: "Sólo quien tenga la valentía de ser absolutamente negativo, tendrá fuerzas para crear lo *nuevo*".

Esta filosofía nueva se convierte, fundamentalmente, en una crítica de Hegel a partir de la intuición sensible: "El filósofo tiene que *oponer* al pensar abstracto lo que en el hombre *no* filosofa, aquello que, antes bien, está *contra* la filosofía...". El desprecio filosófico por lo sensible, tiene su raíz, según Feuerbach, en la influencia del cristianismo: "La teoría hegeliana de que... la realidad es puesta por la Idea, sólo constituye una expresión racional de la doctrina teológica, según la cual la naturaleza... es creada por Dios", de allí que la filosofía moderna no sea "otra cosa que teología disuelta y transformada en filosofía". Extraña coincidencia con Nietzsche (para quien también Feuerbach integraba el conjunto de la filosofía alemana): "Los alemanes me comprenden inmediatamente cuando digo que la filosofía está corrompida por la sangre de los teólogos. Es el pastor protestante el ancestro de la filosofía alemana... la filosofía alemana es una teología *pérfida.*"

La nueva filosofía "...es el hombre pensante mismo; *el hombre que es y se conoce a sí mismo..*". Esto, nos dice Löwith, significa

"en primer término, tomar en consideración la sensibilidad que se acredita en el propio *pensar*, cuyo *modus* gnoseológico es la intuición sensiblemente determinada y que llena de significación el pensamiento; y, en segundo lugar, la consideración del *prójimo* acredita también el *propio* pensar que, gnoseológicamente, es el colaborador del pensamiento dialógico". Feuerbach ataca la idea hegeliana de la unidad del espíritu y el cuerpo, mostrando que bajo esa aparente unidad se encuentra el dominio —idealista— del espíritu: porque "...para el alma o el pensar, el cuerpo sólo es objeto en tanto objeto, pero no es, *al mismo tiempo, fundamento de la voluntad y la conciencia*, y por eso se pasa por alto el hecho de que nosotros, *por detrás* de nuestra conciencia y sólo con algo corporal que no es objetivo, percibimos lo corporal anterior a nuestra conciencia". Y agrega Feuerbach: "...no olvidemos que cuando el espíritu determina el cuerpo con conciencia, *él mismo ya ha estado determinado inconscientemente por su cuerpo...*".

En la intimidad de lo sensible, en la división de los sexos, Feuerbach encuentra al *otro*. Löwith: "Al saberme varón, ya reconozco la existencia de un ser que se diferencia de mí, entendido como un ser que me pertenece y que codetermina mi propio existir. Luego, por *naturaleza*, antes de comprenderme a mí mismo, estoy fundamentado en la existencia *de otro*" El verdadero principio no es el *yo*, sino el *yo* y el *tú*. Esta relación alcanza su máximo en el amor. Dice Feuerbach: "La verdad nos habla a partir del otro y no a partir de nuestra propia mismeidad, encerrada en sí misma. También las

ideas surgen únicame . e a través de la comunicación, a través de la conversación entre los hombres... La unidad del hombre con el hombre constituye el primero y el último principio de la filosofía, de la verdad y de la universalidad. En efecto, la esencia del hombre sólo está contenida en la unidad del hombre con el hombre, y semejante unidad se apoya en la realidad de la diferencia entre el yo y el tú. También al pensar, y en cuanto filósofo, soy un hombre con otros hombres."

La relación de Marx con Feuerbach puede seguirse a través de los *Manuscritos*, la *Sagrada Familia* y las *Tesis*. Actualmente puede leerse *La revolución teórica de Marx*, de Althusser, y el extenso estudio de Jacques Rancière "El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los *Manuscritos* de 1844 a *El Capital*" en el tomo I de *Leer El Capital*. Engels le dedicó un libro: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.*

Aquí sólo queremos señalar dos puntos, el primero sobre la relación Feuerbach-Marx, y el segundo sobre el humanismo feuerbachiano.

Henri Arvon, en su *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacre* ha señalado la "sorpresa" que se experimenta al constatar el giro dado por Marx en esos seis meses que van desde "el elogio de las críticas filosófica y religiosa de Feuerbach" hasta el implacable proceso del humanismo feuerbachiano de las *Tesis*. En *La Sagrada Familia* dice Marx: "Pero ¿quién ha descubierto el misterio del 'sistema'? *Feuerbach*. ¿Quién ha destruido la dialéctica de los conceptos, la guerra de los dioses, la única que los filósofos conocían? *Feuerbach*. ¿Quién ha

puesto, no ciertamente *'la significación del hombre'* —¡como si el hombre pudiera tener otra significación, además de la de ser hombre!—, sino *'al hombre'* en lugar del viejo baratillo, incluso de la 'autoconciencia infinita'? *Feuerbach,* y solamente *Feuerbach...*" etc. Inmediatamente después escribe sus once tesis fundamentales para la crítica de Feuerbach. Arvon reconoce que Marx se ha ido alejando a medida que realizaba sus estudios de los economistas franceses e ingleses, pero no obstante, estos estudios siempre encontraban cabida en el humanismo feuerbachiano y, principalmente, su teoría de la alienación. La tesis de Arvon es de que la ruptura de Marx debe inscribirse, para ser entendida, dentro de la historia de la izquierda hegeliana.

En la crítica de Marx debe verse, entre otros motivos, el de apartarse de Feuerbach luego de la crítica a que éste fue sometido por la izquierda hegeliana, principalmente en la obra de Max Stirner *El único y su propiedad.* La crítica de Stirner se centra en la crítica feuerbachiana a la religión y a la filosofía, y demuestra que bajo la primera se esconde una nueva alienación, que al suplantar a Dios por el Hombre "la tiranía de lo sagrado no puede hacerse sino más pesada, estando en adelante el hombre encadenado a su propia esencia", "Feuerbach afirma que 'es suficiente invertir la filosofía especulativa, vale decir hacer sistemáticamente del atributo el sujeto, y recíprocamente del sujeto el objeto y el principio, para tener la verdad desnuda e integral: ¿para qué sirve remplazar la afirmación: Dios es amor, por: el amor es divino? Ya sea Dios o el Amor

los que reivindiquen el carácter divino, es decir sagrado, el Yo no queda menos en estado de inferioridad frente a una potencia superior". En cuanto a la filosofía, aquí también Stirner critica profundamente a Feuerbach: "Escindiendo el ser del individuo, puesto que éste permanece irreductible a la búsqueda de un principio general, y haciendo nacer de este ser indiferenciado un pensar que, necesariamente, será también abstracto, reemplazando, entonces, el Espíritu hegeliano por estos dos conceptos unilaterales hipostasiados, a su vez, como son este ser y este pensar, Feuerbach perpetúa la alienación filosófica; contrariamente a sus aseveraciones no pone, de ninguna manera, la realidad concreta y sensible, en lugar de la especulación filosófica."

Sobre esta base y su propio desarrollo intelectual y político Marx emprende la crítica de Feuerbach, en especial del hombre feuerbachiano, ese hombre abstracto, al margen de todo vínculo social e histórico, aislado en un universo sin dimensiones. Ese hombre es, también, una abstracción. Marx pasa de una concepción ética burguesa a una concepción revolucionaria del hombre, de la sociedad, de la alienación, etc., vale decir al *patos* de la destrucción, al odio de clases como fuerza epistemológica y material. El concepto de *praxis* es usado por Marx en su crítica al inmovilismo, al esencialismo humano de Feuerbach.

El segundo punto es una breve referencia al humanismo. Actualmente se habla de la muerte del hombre y del fin del humanismo (Foucault, Althusser). Entendamos: se trata de la muerte del hombre como "propietario", del humanis-

mo como hipostasión de las características del hombre burgués. La muerte del hombre como Ego y del humanismo como categorización del hombre burgués al que se convierte en el Hombre, no tiene que abrir sobre una nueva sociedad burocrática y consumidora, sino sobre una libertad ilimitada. En los países socialistas las burocracias conservadoras tienden a conservar, tal vez sin darse demasiada cuenta del problema, la vieja sociedad. Con el pretexto de luchar contra la libertad burguesa se aplasta *toda* libertad y se construye una nueva sociedad del *tener*, vale decir que se restaura en lo fundamental la ética burguesa. La muerte del hombre no significa su muerte física, sino del hombre del tener, de la propiedad, y la apertura fuera del encierro de una sociedad esencialmente criminal. La libertad burguesa, libertad de los que tienen, debe ser superada en la sociedad del ser, en la libertad total del ser. Esta dialéctica, a la que ocultan cuidadosamente los nuevos "poseedores", fue establecida hace ya más de 100 años por Karl Marx.

JULIO VERA.

NOTA DE LA PRESENTE TRADUCCION

El término alemán Wesen *designa "tanto el ser existente de carne y hueso, el ser real, como la esencia y la verdad interiores de este ser. Este equívoco no es fruto del azar. Significa, muy profundamente, que para Feuerbach la distinción de las dos acepciones (ser real y esencia interior, o realidad y verdad) es una distinción* a superar *y esta superación, que un examente crítico puede tener como un simple deseo, se expresa precisamente en esta palabra única:* Wesen, *el que propone, como mágicamente, una solución al problema que designa". El término* Sinnlichkeit *traducido por "sensibilidad" implica, simultáneamente "lo* sensible *(das Sinnliche), el orden de lo sensible, la naturaleza sensible, la cualidad de lo sensible; pero al mismo tiempo indica la* facultad subjetiva *que es afectada por este orden, la 'sensibilidad' distinguida del entendimiento abstracto.* Die Sinnlichkeit *es, a la vez, las cosas sensibles, todo lo que denota el mundo sensible, todo lo que es dado a los sentidos, al sentimiento y al corazón, vale decir de realidades efectivas, y la pasividad, la receptividad del sujeto abierto*

a lo que existe 'fuera de él'. La ambigüedad del término Sinnlichkeit *expresa en Feuerbach la voluntad de encontrar precisamente en este orden de lo sensible y de la receptividad una unidad originaria indivisa que sea ella misma su propia presuposición, y, por lo tanto, su propia solución". Otra "ambigüedad" de Feuerbach estaría representada por el uso de los términos* Gegenstand *y* Objekt. *"El* Objekt *sería el objeto puesto y dado en una objetividad absoluta, anterior a toda constitución de sentido, y, en este sentido se opondría a* Subjekt... Gegenstand, *por el contrario, sería el objeto inserto en la objetividad constituida* (Gegenständlichkeit), *habiendo, por lo tanto, recibido* su sentido *de objeto... Creo que es necesario renunciar a la idea de que Feuerbach haya atribuido a cada palabra* un sentido unívoco. *Y por una razón profunda: recurriendo a término unívocos Feuerbach hubiera puesto fin, precisamente, a toda ambigüedad. Para conservarla y expresarse en ella, es necesario que cada término permanezca* equívoco. *Este es el caso aquí. El objeto, en Feuerbach, es a la vez el objeto constituido con su sentido de objeto, inscripto en la esfera de la objetividad consagrada y reconocida, pero también es el objeto frente a la objetividad. Es la voluntad de unir y superar, al unirlos, estos dos sentidos distintos, que convierte la mayoría de las veces en equívoco el término objeto, ya sea que se trate del* Objekt *o del* Gegenstand.[1]"

[1] Los textos entre paréntesis pertenecen a la Nota del traductor" de la traducción realizada [bajo el título de: Ludwig Feuerbach, *Manifestes Philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*. ed. Presses Universitaires de France, París, 1960], por Luis Althusser.

1

APENDICE I

Carta de Karl Marx a L. Feuerbach, escrita en París el 11 de agosto de 1844.

Muy repetable señor mío: Aprovechando la ocasión me tomo la libertad de enviarle un artículo mío en el que trato de algunos elementos de mi filosofía crítica del Derecho[1]. Terminé hace ya tiempo este trabajo, pero después lo revisé a fin de hacerlo inteligible a todos. No concedo gran importancia a dicho artículo, pero me congratulo de poder testimoniarle el inmenso respeto y cariño —permítame utilizar esta palabra— que siento por usted. Sus obras *Filosofía del futuro* y *Esencia de la fe*[2], a pesar de su pequeño volumen, tienen más impor-

[1] Se trata del artículo de Marx *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho, de Hegel. Introducción*, publicado en febrero de 1844 en los "Anales franco-alemanes".

[2] L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, Zurich y Winterthur, 1843. Idem., *La esencia de la fe según Lutero. Suplemento a "La esencia del cristianismo"*, Leipzig, 1844.

tancia que toda la actual literatura alemana en su conjunto.

En dichas obras, usted —no sé si con intención— ha dado al socialismo una base filosófica, y es así precisamente cómo los comunistas lo comprendieron al instante. La relación de la gente con la gente, el concepto de género humano, trasladado del mundo de las abstracciones a la tierra en que vivimos, ¿qué es sino el concepto de *sociedad*?

Se preparan dos versiones, que están casi listas para la imprenta, de su obra *La esencia del cristianismo* [3], una al inglés y la otra al francés. La primera verá la luz en Manchester (la ha revisado Engels); la segunda aparecerá en París (con la colaboración de un estilista francés la han traducido el doctor francés Guerrier y el comunista alemán Ewerbeck [4].

En el presente, los franceses se lanzarán en el acto sobre este libro, pues los dos partidos, el clerical por un lado y los voltarianos y materialistas por otro, ansían ayuda del exterior. Es digno de atención que, a diferencia del siglo XVIII, la religiosidad se ha extendido ahora entre las clases medias y altas y la irreligiosidad —pero una irreligiosidad propia de la persona que se siente tal— se ha difundido entre las filas del proletariado francés. Hubiera usted tenido que asistir a una de las reuniones de

[3] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo,* Leipzig, 1841.

[4] La traducción inglesa no se editó. La versión francesa fue editada en el libro de H. Ewerbeck *Qu'est-ce que la religion d'apres la nouvelle philosophie allemande*, París, 1850.

los "ouvriers" franceses para persuadirse de la virginal lozanía y generosidad de esta gente extenuada por el trabajo. El proletariado inglés alcanza también gigantescos éxitos, pero le falta la cultura inherente a los franceses. Sin embargo, no puedo dejar de mencionar los méritos teóricos de los artesanos alemanes residentes en Suiza, Londres y París, aunque es de rigor declarar que los artesanos alemanes son todavía demasiado artesanos.

Mas, en todo caso, la historia prepara a esos "bárbaros" de nuestra sociedad civilizada, como el elemento práctico para la emancipación del hombre.

El contraste entre el carácter francés y el que nos es propio a los alemanes nunca se ha manifestado ante mí con tal agudeza y en forma tan impresionante como tiene lugar en una de las obras de Fourier [5], que empieza con las siguientes tesis:

"El *hombre* aparece por entero en sus *pasiones.*"

"¿Han encontrado ustedes alguna vez una persona que *piense por pensar*, que *recuerde por recordar*, que *se imagine algo por imaginárselo*, que *quiera por querer?*... ¿Le ha ocurrido a usted alguna vez algo semejante?... ¡No, claro que no!".

Por eso la fuerza motriz fundamental de la naturaleza y la sociedad es, según él, *"la atrac-*

[5] E. de Pompery. *Exposition de la Science Sociale, constituée par C. Fourier*, 2ª ed., París, 1840. En el texto de Marx las citas son en francés y los subrayados le pertenecen.

ción mágica, apasionada, irreflexiva", y "todo lo que existe —el hombre, las plantas, los animales o el globo terrestre en su conjunto— ha recibido la suma de fuerzas que corresponde a su misión en el orden de cosas universal".

De aquí se deduce que "las *atracciones* son proporcionales a los *destinos*".

¿Acaso todas estas tesis no aparecen de tal forma como si el francés opusiera intencionadamente su "passion" a los "actus purus" del pensamiento alemán? La gente no piensa por pensar, etc.

Mi viejo amigo Bruno Bauer, que ahora es cada vez más y más extraño para mí, en su periódico crítico "Literatur-Zeitung", editado en Berlín, ha ofrecido una nueva prueba de lo difícil que le es al alemán salirse de esa unilateralidad antagónica. No sé si habrá leído ese periódico. En él hay velada mucha polémica contra usted.

El carácter fundamental del "Literatur-Zeitung" consiste en que la "crítica" se convierte en él en cierto ser trascendente. Los berlineses, editores de este periódico, no se consideran *personas* que se dedican a la *crítica*, sino *críticos* que sólo *por casualidad* tienen la desgracia de ser personas. Por eso ellos reconocen únicamente una necesidad *real*, la necesidad de la crítica *teórica*. Debido a esto, a personas como Proudhon se les reprocha que parten de ésta o de la otra *"necesidad" "práctica"*. Por ello esta crítica resulta un espiritualismo melancólico y afectado. La *conciencia* o la *autoconciencia* se considera cualidad humana *única*. Se rechaza, por ejemplo, el amor, porque para un hombre

enamorado, su amada es sólo un *"objeto"*. ¡Abajo este objeto! Por esto tal crítica cree ser el único elemento *activo* de la historia. Toda la humanidad se opone a ella como *masa*, como masa inerte, que sólo tiene importancia en concepto de antípoda del espíritu. Por ello, para un crítico se considera el mayor de los delitos poseer *sentimiento* o *pasión*; el crítico debe sentirse lleno de *ironía* y ser *un "sofós" frío como el hielo*.

Por esto Bauer declara *literalmente* lo siguiente:

> "El crítico no es partícipe de los sufrimientos ni de las alegrías de la sociedad; no conoce ni la amistad, ni el amor, ni el odio, ni la hostilidad; está sentado solitario en su trono y únicamente de vez en cuando resuenan en su boca las carcajadas de los dioses olímpicos sobre el descarriado mundo."

Por ello todo el tono de la "Literatur-Zeitung" baueriano es un tono de indiferente *menosprecio*, y esto lo consigue Bauer con tanta mayor facilidad porque utiliza los frutos que ha cosechado usted y, en general, nuestra época, para arrojarlos a la mente de otras personas. Bauer se dedica sólo a descubrir contradicciones y, gozoso con esta ocupación, se retira con un desdeñoso "puf". Declara que la crítica no *da* nada, que es demasiado espiritualista para eso. Es más, manifiesta convencido la esperanza de que "no están lejanos" los

[6] La "Literatur-Zeitung" —título abreviado de la revista mensual "Allgemeine. . ." ("Gazęta de literatura universal")— fue editada por B. Bauer en Berlín desde diciembre de 1843 hasta octubre de 1844.

tiempos en los que toda la humanidad, que está degenerando, se unirá en turbas compactas contra la crítica —y la *crítica* son *él y compañía*—, y entonces ellos clasificarán esa masa en diferentes grupos y entregarán a todos el "testimonio paupertatis" [7].

Es como si Bauer luchara contra *Cristo* impelido por la *rivalidad* con él. Publicaré un pequeño folleto contra esta deformación de la crítica. Estimaría en el *más alto grado* si tuviera *usted* a bien comunicarme *su* opinión, y, en general, me sentiría muy dichoso de recibir pronto noticias suyas.

Los artesanos alemanes de aquí, es decir, la parte comunista de ellos, que cuenta con unos cuantos centenares de personas, dos veces a la semana durante todo el verano han escuchado conferencias acerca de su obra *La esencia del cristianismo,* pronunciadas por sus dirigentes clandestinos; los oyentes daban muestras de asimilarlas perfectamente.

El pequeño extracto de una carta de una dama alemana, aparecido sin conocimiento de su autora en el folletín del número 64 del periódico "Vorwärts" fue tomado de una misiva de mi mujer, que se encuentra ahora en Tréveris en casa de su madre.

Mis mejores votos y deseos.

Suyo

Karl Marx

[7] Extractos de artículos publicados en los números V y VI de la "Literatur-Zeitung". Fueron sometidos a crítica también en los capítulos séptimo y noveno de *La Sagrada Familia.*

TESIS PROVISIONALES PARA LA REFORMA DE LA FILOSOFIA

(1842)

1

El secreto de la *teología* es la *antropología*, pero el secreto de la *filosofía especulativa* es la *teología* —la teología *especulativa*— la cual se diferencia de la teología *ordinaria* porque coloca aquí abajo al ser *(Wesen)* divino, vale decir, *actualiza*, *determina* y *realiza* al ser *(Wesen)* divino, exiliado en el más allá por miedo e incomprensión por la teología ordinaria.

2

Spinoza es el verdadero creador de la filosofía especulativa moderna; *Schelling*, su restaurador y *Hegel* su perfeccionador.

3

El *"panteísmo"* es la *consecuencia necesaria* de la teología (o del teísmo) —la teología *con-*

secuente; el "*ateísmo*", la *consecuencia necesaria* del "panteísmo", el "panteísmo *consecuente*[1].

4

El cristianismo es la *contradicción* del *politeísmo* y del *monoteísmo*.

5

El panteísmo es el *monoteísmo* con el *predicado* del politeísmo, es decir, el panteísmo convierte a los seres *(Wesen)* autónomos del politeísmo en predicados, en atributos de un ser *(Wesen)* autónomo. Así, Spinoza convirtió al pensar, en cuanto compendio de las cosas pensantes, y a la materia, en cuanto compendio de las cosas extensas, en atributos de la sustancia, esto es, de Dios. Dios es una cosa pensante; Dios es una cosa extensa.

6

La filosofía de la identidad se distinguió de la filosofía spinozista sólo porque insufló el espíritu del idealismo a la cosa muerta y flemática de la sustancia. Hegel especialmente convirtió a la autoactividad, a la fuerza de autodistinción, a la autoconciencia, en atributo de la sustancia. La paradójica proposición de Hegel: "La conciencia de Dios es la autoconciencia de Dios", descansa en el *mismo fundamento* que la paradójica proposición de Spinoza: "La extensión o materia es un atributo de la sus-

[1] Estas designaciones *teológicas* se utilizan aquí únicamente en el *sentido de apodos triviales*.

tancia", y no tiene otro sentido que éste: la autoconciencia es un atributo de la sustancia o de Dios; Dios es yo. La conciencia, que el teísta imputa a Dios distinguiéndola de la conciencia *real*, es sólo una representación de la realidad. Pero la proposición de Spinoza: la materia es *atributo* de la sustancia, no dice otra cosa más que la materia es entidad *(Wesenheit)* sustancial divina; asimismo, la proposición de Hegel no dice otra cosa más que: la conciencia es ser *(Wesen)* divino.

7

El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa en general* no se distingue del método ya empleado en la *filosofía de la religión*. No tenemos más que convertir al *predicado* en *sujeto* y a este *sujeto* en *objeto (Objekt)* y principio —por tanto, con sólo *invertir* a la filosofía especulativa tenemos la verdad sin velos, pura y desnuda.

8

El "ateísmo" es el "panteísmo" invertido.

9

El panteísmo es la *negación de la teología desde el punto de vista de la teología.*

10

Así como según Spinoza (*Etica*, lib. 1, def. 3 y pro. 10) el atributo o predicado de la sustancia es la sustancia misma, así también, según

Hegel, el *predicado* de lo absoluto, del sujeto en general, es el *sujeto mismo*. Según Hegel, lo absoluto es ser *(Sein)*, esencia *(Wesen)*, concepto (espíritu, autoconciencia). Pero lo absoluto, en cuanto ser *(Sein)* solamente pensado, es absolutamente *nada más* que ser *(Sein)*; lo absoluto, en cuanto es pensado bajo esta o aquella determinación, bajo esta o aquella categoría se absorbe enteramente en esta categoría, en esta determinación, de modo que, *prescindiendo* de ello, es un mero nombre. Pero pese a esto, lo absoluto, sin embargo, permanece todavía en el fondo como *sujeto*, y el *verdadero* sujeto, mediante el cual lo absoluto no es un mero nombre sino *algo*, la *determinación*, continúa teniendo no obstante la significación de un mero predicado, exactamente como el atributo en Spinoza.

11

La absoluto o infinito de la filosofía especulativa, considerado psicológicamente, es nada más que lo no determinado, lo indefinido —la abstracción de toda determinación, colocado como un ser *(Wesen)* distinto de esta abstracción, pero a la vez identificado de nuevo con ella; pero, considerado históricamente, es nada más que el antiguo ser *(Wesen)* o no-ser *(Unwesen)* teológico-metafísico, *no*-finito, *no*-humano. *no* material, *no* determinado, *no*-calificado — la nada premundana colocada *como acto*.

12

La Lógica hegeliana es la *teología* reducida a la *razón* y al *presente*, la *teología* convertida

en Lógica. La Lógica, como el ser (Wesen) divino de la teología, es el compendio ideal o abstracto de todas las realidades, es decir, *de todas las determinaciones y finitudes.* Todo lo que se encuentra en la tierra, se encuentra de nuevo en el cielo de la teología; así también, *todo lo que se encuentra en la naturaleza,* se encuentra de nuevo *en el cielo de la Lógica divina:* cualidad, cantidad, medida, esencia *(Wesen),* quimismo, mecanismo, organismo. En la teología tenemos cada cosa *dos veces:* una vez en abstracto y la otra en concreto. En la filosofía hegeliana, tenemos cada cosa *dos* veces: como objeto *(Objekt)* de la Lógica y luego de nuevo como objeto *(Objekt)* de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu.

13

La esencia *(Wesen)* de la teología es la esencia *(Wesen)* del hombre, *trascendente,* proyectada fuera del hombre; la esencia *(Wesen)* de la Lógica de Hegel es el pensar *trascendente,* el pensar del hombre *colocado fuera* del hombre.

14

Así como la teología *escinde (entzweit)* y *aliena (entäussert)* al hombre, para luego identificar con él la esencia *(Wesen)* alienada *(entäusserte)*, asimismo Hegel *multiplica* y *fragmenta* la esencia *(Wesen)* simple de la naturaleza y del hombre, *idéntica consigo misma,* para luego reconciliar violentamente lo separado violentamente.

15

La metafísica o *Lógica* es entonces una ciencia *real, inmanente,* únicamente si no es separada del así llamado *espíritu* subjetivo. La metafísica es la *psicología esotérica.* ¡Qué arbitrariedad!, ¡qué desafuero!, considerar la cualidad para sí y la sensación para sí, dividiendo a ambas en dos ciencias especiales, como si la cualidad fuera algo sin sensación y la sensación algo sin cualidad.

16

El *espíritu absoluto* de Hegel es nada más que el espíritu *abstracto,* separado de sí mismo, el sedicente espíritu finito, así como el ser *(Wesen)* infinito de la teología es nada que el ser *(Wesen)* finito *abstracto.*

17

Según Hegel, el espíritu absoluto se revela o se realiza en el arte, en la religión y en la filosofía. Esto significa en alemán: *el espíritu del arte, de la religión y de la filosofía es el espíritu absoluto.* Pero el arte y la religión no pueden separarse de la sensación, de la fantasía y de la intuición humanas, ni la filosofía puede separarse del pensar: en una palabra, el espíritu absoluto no puede separarse del espíritu subjetivo o esencia *(Wesen)* del hombre sin que se vuelva a reponer el antiguo punto de vista de la teología, sin que se reponga el espíritu absoluto como *otro* espíritu, distinto de la esencia *(Wesen)* humana, es decir, sin si-

mular un espectro de nosotros mismos existente fuera de nosotros.

18

El "espíritu absoluto" es el "espíritu fallecido" de la teología que, *como espectro,* todavía merodea en la filosofía hegeliana.

19

La teología es *creencia en espectros.* Pero la teología *ordinaria* tiene sus espectros en la imaginación sensible y la teología *especulativa* en la abstracción no-sensible.

20

Abstraer significa colocar la *esencia (Wesen) de la naturaleza fuera de la naturaleza,* la esencia *(Wesen)* del pensar *fuera del acto de pensar.* La filosofía hegeliana ha *extrañado (entfremdet)* al hombre *de sí mismo* al apoyar su sistema completo en estos actos de abstracción. Es cierto que ella identifica de nuevo lo que ella separa, pero sólo de una misma manera de nuevo *separable, mediata.* La filosofía hegeliana carece de *unidad inmediata,* de *certeza inmediata* y de *verdad inmediata.*

21

La identificación inmediata, meridiana y sin engaño, de la esencia *(Wesen)* del hombre, enajenada *(entäusserten)* del hombre por la abstracción, con el hombre, no puede ser derivada de manera positiva de la filosofía hegeliana; sólo puede ser derivada como la *negación* de la

filosofía hegeliana; y, sobre todo, únicamente puede ser *concebida*, únicamente puede ser *entendida*, si es concebida *como la negación total* de la filosofía especulativa aunque ella sea la *verdad* de la filosofía especulativa. Es cierto que todo entra en la filosofía hegeliana, pero siempre entra a la vez con su *negación*, con su *contrario.*

22

La prueba *evidente* de que el espíritu absoluto es el llamado espíritu finito, subjetivo. no pudiendo ni debiendo, por tanto, aquél ser separado de éste, es el *arte*. El arte se origina del sentimiento de que la vida de aquí abajo es la verdadera vida, de que lo *finito es lo infinito*; del entusiasmo por un ser *(Wesen)* determinado, real, en cuanto ser *(Wesen) supremo divino.* El *monoteísmo cristiano no tiene en sí ningún principio de cultura artística y científica*. Sólo el *politeísmo*, el llamado *culto de ídolos, es la fuente del arte y de la ciencia.* Los griegos se elevaron a la perfección de las artes plásticas únicamente porque para ellos la figura humana, *incondicionalmente* y *sin vacilación*, valía como la figura suprema, la figura de la divinidad. Los cristianos llegaron a la poesía sólo cuando *negaron prácticamente a la teología cristiana*, cuando adoraron al ser *(Wesen) femenino* como ser *(Wesen) divino*. Los cristianos fueron artistas y poetas en *contradicción* con la esencia *(Wesen)* de su religión, como ellos la representaban, como ella era *objeto (Gegenstand)* de su conciencia. Por religión, Petrarca se arrepintió de las poesías en que había divinizado a su Laura. ¿Por qué los cristianos

no tienen, como los paganos, obras de arte adecuadas a sus representaciones religiosas? ¿Por qué no tienen ninguna imagen de Cristo que les satisfaga plenamente? Porque el arte de los cristianos se malogra en la *contradicción* nefasta entre su *conciencia* y la *verdad*. Según la verdad, la esencia *(Wesen)* de la religión cristiana es la esencia *(Wesen)* humana, pero según la conciencia de los cristianos es *otra* esencia *(Wesen)*, una esencia *no*-humana. Cristo debe ser hombre y ser de nuevo no-hombre: él es una anfibología. Pero el arte sólo puede representar la verdad, lo *inequívoco*.

23

La conciencia categórica, hecha carne y sangre, de que lo humano es lo divino, lo finito es lo infinito, es la fuente de una poesía y de un arte nuevos que sobrepasarán en energía, profundidad y ardor, a todos los precedentes. La fe en el más allá es una fe absolutamente no-poética. El dolor es la fuente de la poesía. Sólo aquel que siente la pérdida de un ser *(Wesen)* finito como una pérdida infinita, tiene fuerza para el fuego lírico. Sólo el estímulo del recuerdo doloroso de aquello que *ya no es*, es el primer artista, el primer idealista, en el hombre. Pero la fe en el más allá convierte a cada dolor en ilusión, en no-verdad.

24

La filosofía que deriva lo finito de lo infinito, lo determinado de lo indeterminado, *nunca llega a una verdadera posición de lo finito y determinado*. Derivar lo finito de lo infinito

significa: lo infinito, lo indeterminado es determinado, *negado*; significa que se admite que *nada es* lo infinito *sin determinación*; es decir, *sin finitud*; significa, por tanto, que se coloca a lo *finito* como la *realidad* de lo *infinito*. Pero el negativo no-ser *(Unwesen)* de lo absoluto permanece subyacente y, por esta razón, la finitud colocada, será siempre suprimida *(aufgehoben)* de nuevo. *Lo finito es la negación de lo infinito y de nuevo lo infinito es la negación de lo finito.* La filosofía de lo absoluto es una *contradicción.*

25

Así como en la teología *el hombre* es la *verdad,* la *realidad* de Dios —pues todos los predicados que realizan a Dios en cuanto Dios y lo convierten en un ser *(Wesen)* real, tales como poder, sabiduría, bondad, amor, infinitud y personalidad mismas, en cuanto tienen como condición la *distinción* de lo finito, sólo son puestos *en* el hombre y *con* el hombre— también en la filosofía especulativa lo *finito* es en verdad lo *infinito.*

26

La verdad de lo finito es expresada por la filosofía absoluta sólo de manera *indirecta* e *invertida.* Si lo infinito sólo es, sólo tiene *verdad* y *realidad,* cuando es *determinado,* es decir, cuando es puesto no como infinito sino como *finito,* entonces en verdad lo *finito* es lo *infinito.*

27

La misión de la verdadera filosofía no es reconocer a lo infinito como finito, sino reconocer a lo finito como no finito, como infinito, o no poner lo finito en lo infinito sino lo infinito en lo finito.

28

El comienzo de la filosofía no es Dios, no es lo absoluto, no es el ser *(Sein)* como *predicado* de lo absoluto o de la idea —el comienzo de la filosofía es lo finito,[2] lo determinado, lo *real.* Lo infinito no puede ser pensado de ningún modo *sin* lo finito. ¿Puedes *tú* pensar *la* cualidad, definirla, sin pensar en una *cualidad determinada*? Por tanto, lo primero no es lo indeterminado, sino lo determinado, pues la cualidad determinada no es otra cosa que la cualidad real: la cualidad real precede a la cualidad pensada.

29

El origen y la marcha *subjetivos* de la filosofía son también su marcha y su origen *obje-*

[2] Siempre empleo la palabra finito únicamente en el sentido de la filosofía "absoluta", a la cual lo real, lo efectivo, desde el punto de vista de lo absoluto, se le aparece como lo irreal, lo nulo, ya que toma como real lo inefectivo, lo indeterminado; aunque, por otra parte, desde el *punto de vista de la nulidad*. lo finito, lo nulo, se le aparece como real — una contradicción que sobresale especialmente en la primera filosofía de Schelling, pero aún *subyace* también en la filosofía de Hegel.

tivos. Antes de que pienses la cualidad, tú *sientes* la cualidad. El *padecer* precede al pensar.

30

Lo infinito es la *verdadera esencia (Wesen)* de lo finito —lo finito *verdadero*. La especulación verdadera o filosofía es nada más que *empiria verdadera* y *universal.*

31

Lo infinito de la religión y de la filosofía no es ni nunca fue otra cosa que cierto *finito*, cierto determinado, pero *mistificado*, es decir, un finito, un determinado, *con el postulado* de no ser *nada* finito, *nada* determinado. La filosofía especulativa se ha hecho culpable *de la misma falta* que la teología: ha convertido las determinaciones de la realidad o finitud, únicamente mediante la *negación* de la determinabilidad, en la cual ellas son *lo que ellas son*, en determinaciones, predicados de lo infinito.

32

La honestidad y la honradez son útiles para todas las cosas, también para la filosofía. Pero la filosofía es honesta y honrada sólo si admite la finitud de su infinitud especulativa; si admite, por tanto, que, por ejemplo, el secreto de la naturaleza en Dios es nada más que el secreto de la naturaleza humana, que la *noche* que ella pone en Dios para engendrar de ella la luz de la conciencia, es nada más que su propio sentimiento *oscuro* e *instintivo* de la realidad y necesidad absoluta de la materia.

33

Hasta ahora, la marcha de la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es una marcha invertida. Por este camino nunca se llega a la realidad *verdadera, objetiva,* sino siempre únicamente a la *realización de sus propias abstracciones* y, preprecisamente por eso, nunca se llega a la verdadera *libertad* del espíritu; pues, sólo *la intuición de las cosas y seres (Wesen) en su realidad objetiva libera y limpia al hombre de todo prejuicio.* El tránsito de lo ideal a lo real tiene su sitio únicamente en la filosofía práctica.

34

La filosofía es el conocimiento de *lo que es.* La ley suprema de la filosofía, su más alta misión, consiste en pensar y conocer las cosas y seres *(Wesen) tales como ellos son.*

35

Lo que es, tal como es, por tanto, lo verdadero expresado verdaderamente, *parece superficial;* lo que es, *tal como no es,* por tanto, lo verdadero expresado *no verdadera e invertidamente, parece ser profundo.*

36

Veracidad, sencillez y precisión, son las caracteristicas formales de la filosofía *real.*

37

El ser *(Sein),* con el que comienza la filoso-

fía, no puede ser separado de la conciencia, ni la conciencia puede ser separada del ser *(Sein)*. Así como la realidad de la sensación es la cualidad y, a la inversa, la sensación es la realidad de la cualidad, así también el ser *(Sein)* es la realidad de la conciencia, pero asimismo, a la inversa, la conciencia es la realidad del ser *(Sein)*: sólo la conciencia es el ser *(Sein) real*. Unicamente la conciencia es la unidad *real* de espíritu y naturaleza.

38

Todas las determinaciones, formas, categorías, o como se quiera llamarlas, a las que la filosofía especulativa ha despojado de lo absoluto y expulsado al dominio de lo *finito*, de lo *empírico*, contienen precisamente la *verdadera esencia (Wesen)* de lo finito, el *verdadero infinito, los últimos y verdaderos* misterios de la filosofía.

39

Espacio y *tiempo* son las formas de existencia de todo ser *(Wesen)*. Sólo la existencia en espacio y tiempo es *existencia*. La negación de espacio y tiempo es siempre, únicamente, la *negación de sus límites no la de su ser (Wesen)*. Una sensación intemporal, una voluntad intemporal, un pensamiento intemporal, un ser *(Wesen)* intemporal, son quimeras *(Undinge)*. Quien no tiene ningún tiempo, tampoco tiene tiempo ni urgencia para querer y para pensar.

40

La negación de espacio y tiempo en la metafísica, en el ser *(Wesen)* de las cosas, tiene las más funestas consecuencias prácticas. Sólo aquel que se sitúa por *doquiera* en el punto de vista del tiempo y del espacio, tiene también en la vida *tacto* y *entendimiento práctico*. Espacio y tiempo son los primeros criterios de la praxis. Un pueblo que excluye el tiempo de su metafísica y diviniza la existencia eterna, es decir, *abstracta*, separada del tiempo, también excluye consecuentemente de su política al tiempo y diviniza el principio de estabilidad opuesto al derecho y a la razón y antihistórico.

41

La filosofía especulativa ha convertido al *desarrollo, separado del tiempo*, en una forma, un atributo, de lo absoluto. Pero esta separación entre el desarrollo y el tiempo es una verdadera obra maestra de arbitrariedad *especulativa* y prueba concluyente de que los filósofos especulativos han hecho precisamente con su absoluto lo mismo que los teólogos con su Dios, el cual tiene todas las pasiones del hombre pero *sin pasiones*. ama *sin amor* y se irrita *sin ira*. Desarrollo sin tiempo es tanto como desarrollo *sin desarrollo*. La proposición: el ser *(Wesen)* absoluto se desarrolla desde sí mismo es una proposición verdadera y racional únicamente si es *invertida*. Debe decirse, por tanto: sólo un ser *(Wesen)* que se desarrolla, que se despliega temporalmente, es un ser *(Wesen) absoluto*, es decir, *verdadero*, real.

42

Espacio y tiempo son las formas de revelación del infinito *real*.

43

Donde no hay límite ni tiempo ni necesidad, tampoco hay cualidad ni energía ni espíritu ni fuego ni amor. Sólo el ser *(Wesen)* que *padece necesidad (notleidende)* es el ser *(Wesen) necesario (notwendige)*. Existencia *sin necesi-*
Lo que está libre de necesidades en general, tampoco tiene ninguna necesidad de existencia. Si es o no es, es lo mismo —lo mismo para sí mismo, lo mismo para otro. Un ser *(Wesen)* sin necesidad es un ser *(Wesen)* sin *fundamento*. Sólo lo que puede *padecer*, merece existir. Sólo el *ser (Wesen) rico en dolores es ser (Wesen) divino*. Un ser *(Wesen)* sin *padecer* es un ser *(Wesen) sin ser (Wesen)*. Pero un ser *(Wesen)* sin padecer es nada más que un ser *(Wesen) sin sensibilidad, sin materia.*

44

Una filosofía que no tiene en sí misma ningún *principio pasivo*, una filosofía que especula sobre existencia *sin tiempo*, sobre el ser ahí *sin duración*, sobre la cualidad *sin sensación*, sobre el ser *(Wesen) sin ser (Wesen)*, sobre la vida *sin vida*, sin carne ni sangre, una filosofía semejante, como la filosofía de lo absoluto en general, tiene *necesariamente*, en cuanto filosofía absolutamente *unilateral*, a la *empiria* como su contrario. Spinoza hizo de la materia

un atributo de la sustancia pero no hizo de ella un principio del padecer sino que, precisamente porque la materia *no* padece, porque es única, indivisible e infinita, la convirtió en el atributo *opuesto*, en el atributo del pensar, en cuanto tiene las *mismas* determinaciones del pensar, en suma, porque ella es una materia *abstracta*, una materia *sin materia*, tal como el ser *(Wesen)* de la *Lógica* de Hegel es el ser *(Wesen)* de la naturaleza y del hombre, pero *sin ser (Wesen), sin naturaleza, sin hombre.*

45

El filósofo tiene que acoger en el *texto* de la filosofía lo que en el hombre *no* filosofa, lo que antes bien está *contra* la filosofía y se *opone* al pensar abstracto; por tanto, lo que en Hegel es rebajado únicamente a *anotación*. Sólo así llegará a ser la filosofía una fuerza *universal, sin oposición, irrefutable* e *irresistible.* Por eso, la filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía.* Este ser *(Wesen)* distinto del pensar, no-filosófico, absolutamente *antiescolástico*, este ser *(Wesen)* en nosotros, es el principio del *sensualismo.*

46

Los instrumentos esenciales, órganos de la filosofía, son: la *cabeza*, fuente de la actividad, de la libertad, de la infinitud metafísica, y el *corazón*, fuente del padecer, de la finitud, de la necesidad, del sensualismo; en términos teóricos: *pensar* e *intuición*, pues, el *pensar* es la

necesidad (Bedürfnis) de la *cabeza*; y la *intuición, el sentido* la *necesidad (Bedürfnis)* del *corazón*. El pensar es el principio de la escuela, del sistema; la intuición, *el principio de la vida*. En la intuición soy *determinado* por el objeto; en el pensar, *yo determino* al objeto; en el pensar yo soy *yo*; en la intuición, *no-yo*. Sólo desde la *negación* del pensar, desde el *ser (Sein) determinado* por el objeto, desde la *pasión*, desde la fuente de todo deseo y necesidad, se origina el pensamiento verdadero y objetivo, la filosofía verdadera y objetiva. La intuición da la esencia *(Wesen) inmediatamente idéntica con la existencia*; el pensar da la esencia *(Wesen) mediatizada* por la *distinción*, la *separación*, de la existencia. Por tanto, sólo donde se une la existencia con la esencia *(Wesen)*, la intuición con el pensar, la pasividad con la actividad, el *principio antiescolástico y sanguíneo del sensualismo y del materialismo francés con la flema escolástica de la metafísica alemana*, sólo allí hay *vida y verdad*.

47

A tal filosofía, tal filósofo, y, a la inversa: las propiedades del filósofo, las *condiciones subjetivas* y los *elementos de la filosofía* son también *condiciones* y *elementos objetivos* de la filosofía. El filósofo verdadero, el filósofo idéntico *a la vida y al hombre*, debe ser de estirpe *galo-germánica*. ¡No se asusten por ese cruce, castos alemanes! Ya en el año 1716 las *Acta Philosophorum* han expresado este pensamiento. "Si comparamos los *alemanes* y los *franceses* éstos tienen ciertamente más vivacidad en su ingenio, pero aquéllos tienen más solidez, y po-

dría decirse con razón que el temperamento galo-germánico es el que mejor corresponde a la filosofía, o que un niño que tuviera por padre un francés y por madre una alemana, debería *(caeteris paribus)* corresponderle un buen ingenio filosófico". Correcto. Sólo que deberíamos hacer francesa a la madre y alemán al padre. *El corazón* —el principio femenino, el *sentido* para lo finito, la sede del materialismo— *es característica francesa; la cabeza* —el principio masculino, la sede del idealismo— *característica alemana.* El corazón revoluciona; la cabeza reforma; la cabeza pone a las cosas en *situación*, el corazón las pone en *movimiento.* Pero sólo donde hay movimiento, efervescencia, pasión, sangre, sensibilidad, hay también espíritu. Sólo el *esprit* [3] de Leibniz, su principio sanguíneo, *materialista*-idealista, fue lo que primero arrancó a los alemanes de su pedantismo y escolasticismo filosóficos.

48

Hasta ahora, en la filosofía, se tenía al corazón por el parapeto de la teología. Pero precisamente el corazón en el hombre es el principio absolutamente *antiteológico*, el principio incrédulo, ateo, en el sentido de la teología. Pues el corazón cree nada más que *en sí mismo,* cree únicamente en la irrecusable, divina y absoluta realidad *de su* ser *(Wesen)*. Pero la cabeza que *no* comprende al corazón, transforma (ya que separar, distinguir entre sujeto y objeto es su función) el ser *(Wesen)* propio del corazón en

[3] En francés en el original.

un ser *(Wesen) objetivo, exterior, distinto* del corazón. Por supuesto, *otro* ser *(Wesen)* es una necesidad *(Bedürfnis)* para el corazón; sin embargo, sólo necesita un ser *(Wesen)* tal que sea su igual, que *no* sea distinto del corazón, que *no contradiga* al corazón. La teología *niega la verdad del corazón, la verdad de* la pasión religiosa. La pasión religiosa, el corazón, dice por ejemplo: *"Dios sufre"*, la teología dice por el contrario: "Dios *no* sufre", es decir, el corazón *niega* la *distinción* entre Dios y el hombre, la teología la *sostiene.*

49

El teísmo descansa en la *escisión* entre el *corazón* y la *cabeza;* el panteísmo es la supresión *(Aufhebung)* de esta escisión *dentro de la escisión misma* —pues, hace inmanente al ser *(Wesen)* divino sólo *como trascendente*— el antropoteísmo es la supresión de esta escisión *sin escisión.* El antropoteísmo es el corazón elevado al entendimiento; sólo expresa en la cabeza de manera inteligible lo que el corazón dice a su manera. La religión sólo es pasión, sentimiento, corazón, amor, es decir, negación, *disolución de Dios* en el hombre. Por eso, la nueva filosofía, como *negación de la teología,* la cual *niega la* verdad de la pasión religiosa, es la *posición de la religión.* El antropoteísmo es la *religión autoconsciente,* la religión que se *comprende a sí misma.* La teología, en cambio, *niega* a la religión *bajo la apariencia* de que ella la *pone.*

50

Schelling y *Hegel* son *contrarios.* Hegel re-

presenta el principio masculino de la autonomía, de la autoactividad, en pocas palabras, el principio idealista; Schelling, el principio femenino de la receptividad, de la pasividad —Schelling admitió primeramente a Fitche, después a Platón y Spinoza, y por último a J. Böhme— en pocas palabras, el principio materialista. Hegel carece de *intuición*; Schelling, de *fuerza de pensar y de determinación.* Schelling es pensador sólo en lo *general,* pero en cuanto va a las cosas, particulares y determinadas, incurre en el sonambulismo de la imaginación. En Schelling, el racionalismo es sólo *apariencia,* y *verdad* el irracionalismo. Hegel procura únicamente una existencia y una realidad *abstractas* que contradicen al principio irracional. Schelling procura únicamente una existencia y una realidad *místicas* e *imaginarias* que contradicen al principio racional. Hegel compensa su falta de realismo con palabras *rudamente sensibles*; Schelling, con *bellas* palabras. Hegel expresa lo extraordinario en términos ordinarios; Schelling, lo ordinario en términos extraordinarios. Hegel convierte a las *cosas en meros pensamientos*: Schelling, a los meros pensamientos —la *aseidad*[4] en Dios, por ejemplo— *en cosas.* Hegel engaña a las cabezas que piensan; Schelling a las que *no piensan.* Hegel convierte a la sin-razón en razón; Schelling, a la inversa, convierte a la razón en sin-razón. Schelling es la filosofía real *en* sueños; Hegel, la filosofía real *en conceptos.* Schelling niega al pensar abstracto *en la fantasía*; Hegel lo niega en el *pensar abs-*

[4] *Aseidad*: cualidad de un ser que posee en sí mismo la razón y el principio de su propia existencia. (Nota del traductor).

tracto. En cuanto *autonegación* del pensar negativo, en cuanto culminación de la antigua filosofía, Hegel es el comienzo negativo de la nueva filosofía; Schelling es la antigua filosofía con la *presunción, con la ilusión* de ser la nueva filosofía real.

51

La filosofía hegeliana es la supresión *(Aufhebung)* de la contradicción entre pensar y ser *(Sein)*, como *Kant* en especial la ha expresado, pero, obsérvese bien, sólo la supresión *(Aufhebung)* de esta contradicción *dentro de la contradicción* —dentro de *un* elemento, *dentro del pensar*. En Hegel, el *pensamiento* es el *ser (Sein)*; el *pensamiento* es el *sujeto*, el *ser (Sein)* es el *predicado*. La *Lógica* es el pensar en el elemento del pensar o el pensamiento que se piensa a sí mismo —el pensamiento como *sujeto sin predicado*, o el pensamiento que *a la vez es sujeto y a la vez predicado de sí mismo*. Pero el pensar en el elemento del pensar es todavía abstracto, y por eso se realiza, se aliena *(entäussert)*. Este pensamiento realizado, alienado *(entäusserte)*, es la naturaleza, lo real en general, el ser *(Sein)*. ¿Pero qué es lo real verdadero en esto real? El pensamiento, el cual también por eso inmediatamente se despoja de nuevo del predicado de la realidad para producir su carencia de predicado como su verdadera esencia *(Wesen)*. Pero, precisamente por eso, Hegel no llegó al *ser en cuanto ser (Sein als Sein)*, al ser *(Sein)* libre, autónomo, feliz en sí mismo. Hegel sólo pensó a los objetos como *predicados* del pensamiento que se piensa a sí mismo. La contradicción, pues, admitida entre

la religión *existente* y la religión *pensada*, en la filosofía de la religión de Hegel, proviene únicamente de que también aquí como en otra parte, el pensamiento es convertido en sujeto, y el objeto (en este caso la religión) es convertido en un mero predicado del pensamiento.

52

Quien no abandona la filosofía hegeliana, no abandona la teología. La doctrina hegeliana de que la naturaleza, la realidad es *puesta* por la idea, es únicamente la expresión *racional* de la doctrina teológica de que la naturaleza es creada por Dios, el ser *(Wesen)* material por un ser *(Wesen)* inmaterial, es decir, abstracto.

53

La filosofía hegeliana es el último refugio, el último apoyo racional de la teología. Así como antaño los teólogos católicos se hicieron aristotélicos *de facto*[5] para poder combatir al protestantismo, asimismo ahora los teólogos protestantes deben hacerse hegelianos *de jure*[6] para poder combatir el "ateísmo".

54

La verdadera relación del pensar con el ser *(Sein)* es únicamente ésta: el *ser (Sein)* es *sujeto* y el *pensar predicado.* El pensar proviene del ser *(Sein)* pero no el ser *(Sein)* del pensar. Ser *(Sein)* es desde sí y mediante sí mismo —ser

[5] En latín en el original.
[6] En latín en el original.

(Sein) es dado sólo mediante ser *(Sein)*— ser *(Sein)* tiene su fundamento en sí mismo, porque sólo ser *(Sein)* es sentido, necesidad, verdad, en suma, es todo en todo. Ser *(Sein)* es, porque no-ser es no-ser *(Nichtsein)*, es decir, nada, *no-sentido.*

55

La esencia *(Wesen)* del ser *en cuanto ser (Sein als Sein)* es la esencia *(Wesen)* de la naturaleza. La génesis temporal se refiere sólo a las formas, y no a la esencia *(Wesen)* de la naturaleza.

56

El ser *(Sein)* es derivado del pensar sólo donde *es rota* la verdadera unidad de pensar y ser *(Sein)*, donde primero, por la abstracción se le quita al ser *(Sein)* su *alma*, su *esencia (Wesen)*, y después, en el fondo, en la esencia *(Wesen)* abstraída del ser *(Sein)*, se encuentra de nuevo el *sentido* y el *fundamento* de este ser *(Sein)* vacío para sí mismo; asimismo, el mundo es derivado de Dios y tiene que ser derivado de Dios, donde arbitrariamente se separa del mundo la esencia *(Wesen)* del mundo.

57

Quien especula según un principio real *especial*, como los llamados filósofos positivos:

Es como un animal en un árido erial
guiado en círculo por un espíritu malo
pero a cuyo alrededor se encuentran
bellos y verdes pastos.

Estos bellos y verdes pastos son la naturaleza y el hombre, pues ambos se corresponden. ¡Contemplad la naturaleza! ¡Contemplad al hombre! Aquí tienen ante los ojos los misterios de la filosofía.

58

La naturaleza es la *esencia (Wesen)* que *no se distingue de la existencia*; el hombre, la esencia *(Wesen) que se distingue de la existencia.* La esencia *(Wesen)* que no distingue es el fundamento de la esencia *(Wesen)* que distingue —por tanto, la naturaleza es el fundamento del hombre.

59

La nueva filosofía, la única filosofía positiva, es la *negación de toda filosofía de escuela,* y aunque contiene en sí misma la verdadera filosofía, es la negación de la filosofía *como cualidad abstracta, especial*, es decir, *escolástica;* ella no tiene *contraseña,* ni lenguaje *especial*; ni nombre *especial,* ni principio *especial*: ella es el *hombre mismo que piensa* —el hombre que *es* y *sabe* que es la esencia *(Wesen)* autoconsciente de la naturaleza, la esencia *(Wesen)* de la historia, la esencia *(Wesen)* de los Estados, la esencia *(Wesen)* de la religión— el hombre que *es* y *sabe que es* la *identidad real* (no imaginaria), *absoluta*, de todas las oposiciones y contradicciones, de todas las cualidades activas y pasivas, espirituales y sensibles, políticas y sociales; el hombre que *sabe* que el ser *(Wesen) panteísta,* que los filósofos especulativos o más bien, los teólogos, separaban del hombre, obje-

tivándolo como un ser *(Wesen) abstracto,* es nada más que su propio ser *(Wesen), indeterminado,* pero susceptible de *determinaciones infinitas.*

60

La nueva filosofía es la *negación* tanto del *racionalismo* como del *misticismo*; tanto del *panteísmo* como del *personalismo*; tanto del *ateísmo* como del *teísmo*; *ella es la unidad de todas estas verdades antitéticas* como *verdad absolutamente autónoma y pura.*

61

La nueva filosofía se ha expresado ya, tanto *negativa* como *positivamente,* como filosofía de la religión. Sólo hay que convertir las *conclusiones* de sus análisis en *premisas* para reconocer en ella los principios de una filosofía positiva. Pero la nueva filosofía no aspira al auspicio del público. Segura de sí misma, renuncia a *parecer* lo que ella es; pero, precisamente a causa de nuestra época, en la cual, en los intereses más esenciales, se toma la apariencia por la esencia *(Wesen),* la ilusión por la realidad y el nombre por la cosa, ella debe *ser* lo que ella *no es.* ¡Así se completan los opuestos! Donde se toma la *nada* por *algo* y la *mentira* por *verdad,* allí también se debe tomar consecuentemente el *algo* por *nada* y la *verdad* por *mentira.* Y donde se hace el intento —intento ridículo justamente en el momento en que la filosofía es concebida en un *acto de autodesengaño* decisivo y universal— inaudito hasta ahora, de

fundar una filosofía únicamente en el *favor y opinión de los lectores de periódicos,* allí también se debe procurar *refutar,* de manera muy honesta y cristiana, a las obras filosóficas, sólo *estigmatizándolas* en público, en las columnas del *Allgemeinen Zeitung*[7] de Augsburgo. ¡Cuán dignas, cuán morales, son, pues, las situaciones públicas en Alemania!

62

Un principio nuevo aparece siempre con un *nombre nuevo,* es decir, eleva un nombre desde una posición baja y atrasada a la dignidad del principado, lo convierte en característica de lo supremo. Si el nombre de la nueva filosofía, el nombre "hombre" se traduce por *autoconciencia.* se expone a la nueva filosofía en el sentido de la antigua, se la retrotrae al antiguo punto de vista, pues la autoconciencia de la antigua filosofía, en cuanto *separada del hombre,* es una *abstracción sin realidad.* El hombre es la autoconciencia.

63

Según el idioma, el nombre "hombre" es un nombre particular; pero, según la verdad, es el nombre de todos los nombres. Corresponde al hombre el predicado πολυώνυμος.[8] También, lo que el hombre nombra y expresa siempre, expresa siempre su propia esencia *(Wesen).* El idioma es por eso el criterio del grado elevado o bajo de la cultura de la humanidad. El nombre de Dios es únicamente el nombre de aquello que

[7] *Diario general.*
[8] En griego en el original. De muchos nombres.

para el hombre vale como la fuerza suprema, el ser *(Wesen)* supremo, es decir, como el sentimiento supremo, el pensamiento supremo.

64

El nombre "hombre" significa comúnmente sólo el hombre con sus necesidades, sensaciones y convicciones —el hombre como persona, a diferencia de su espíritu, sobre todo de sus cualidades públicas generales— a diferencia, por ejemplo, del artista, del pensador, del escritor, del juez; como si no fuera una *propiedad característica, esencial,* del hombre el ser pensador, artista, juez, etc., como si el hombre en el arte, en la ciencia, etc., estuviera *fuera de sí.* La filosofía especulativa ha fijado teóricamente esta separación del hombre de sus cualidades esenciales y, de esa manera, ha divinizado cualidades puramente abstractas como seres *(Wesen)* autónomos. Así, se dice, por ejemplo, en el *Derecho natural,* de Hegel, párrafo 190: "*En* el derecho, el objeto es la *persona*; en el punto de vista moral, es el *sujeto*; en la familia, es el miembro de la familia; en la sociedad civil en general, es el ciudadano (como *bourgeois*),[9] y aquí, desde el punto de vista de las necesidades *(Bedürfnisse)*, el concreto de la representación (?) es lo que se llama hombre. Por tanto, primeramente aquí, y también expresa y únicamente aquí, es cuestión del hombre en este sentido". En *este* sentido: por tanto, cuando es cuestión del ciudadano, del sujeto, del miembro de la familia, de la persona, también se trata en verdad, siempre y únicamente, de *uno* y *el*

[9] En francés en el texto de Hegel.

mismo ser (Wesen), sólo que en otro sentido, sólo que en otra cualidad.

65

Toda especulación sobre el derecho, la voluntad, la libertad, la personalidad, sin el hombre, fuera del hombre o por encima del hombre, es una especulación *sin unidad, sin necesidad, sin substancia, sin fundamento, sin realidad*. El hombre es la existencia de la libertad, la existencia de la personalidad, la existencia del derecho. Sólo el hombre es el *fundamento* y la base del yo fichteano: el *fundamento* y la *base* de la mónada leibniziana; el fundamento y la *base* de lo absoluto.

66

Todas las ciencias tienen que fundarse en la naturaleza. Mientras no sea encontrada su *base natural*, una teoría es únicamente una *hipótesis*. Unicamente la nueva filosofía logrará *naturalizar* a la libertad que hasta ahora era una *hipótesis antinatural* y *supranatural*.

67

La filosofía tiene que unirse de nuevo con las ciencias naturales y las ciencias naturales con la filosofía. Esta unión, fundada en una necesidad *(Bedürfnis)* recíproca, es una necesidad *(Notwendigkeit)* interna, será más duradera, más afortunada y fecunda, que el *bodijo* que *hasta ahora* ha existido entre la filosofía y a teología.

68

El hombre es el 'Εν καὶ παν[10] del Estado. El Estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada, de la esencia *(Wesen)* humana. En el Estado son realizadas las cualidades o actividades esenciales del hombre en estados particulares, pero son reducidas de nuevo a la identidad en la persona del jefe del Estado. El jefe del Estado tiene que representar a todos los estados sin distinción; ante él, todos son igualmente necesarios y están igualmente justificados. El jefe del Estado es el representante del hombre universal.

69

La religión cristiana ha unido el nombre del hombre con el nombre de Dios en el nombre del hombre-Dios y ha elevado, por tanto, el nombre del hombre a atributo del ser *(Wesen)* supremo. La nueva filosofía, conforme a la verdad, ha convertido a este atributo en substancia, ha convertido al predicado en sujeto —la nueva filosofía es la *idea realizada— la verdad* del cristianismo. Pero, precisamente por tener en sí misma la esencia *(Wesen)* del cristianismo, renuncia al *nombre* del cristianismo. El cristianismo ha expresado la verdad sólo en *contradicción* con la *verdad*. La verdad sin contradicción, pura, infalsificada, es una *verdad nueva*, una *acción nueva* y *autónoma* de la humanidad.

[10] En griego en el original.

PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL FUTURO

(1843)

PREFACIO

Estos *Principios* contienen la continuación y el desarrollo de las justificaciones de mis *Tesis para la reforma de la filosofía,* que la arbitrariedad ilimitada de la censura alemana arrojó al exilio. En el manuscrito primitivo eran una obra detallada. Pero cuando comencé la redacción definitiva el espíritu de la censura alemana se apodera, no me explico cómo, de mí mismo y tacho como un salvaje. Todo lo que esta censura indiscreta dejó subsistir está en estos cuadernos.

Los titulo *Principios de la filosofía del futuro* en razón de que el tiempo presente, en general, este tiempo de ilusiones refinadas y de prejuicios femeninos, es incapaz de "comprender" y menos aún de apreciar, precisamente a causa de su simplicidad, las verdades simples de las cuales son extraídos estos Principios.

La Filosofía del Futuro tiene por misión llevar la filosofía desde el reino de las "almas muertas" al reino de las almas encarnadas, vivientes; de hacerla descender de la beatitud de un pensamiento divino y sin necesidades, a la miseria humana. Para esto sólo le faltaba una inteligencia humana y un lenguaje humano. Pero pensar, hablar y actuar de manera puramente humana sólo le es otorgado a las generaciones futuras. Actualmente no se trata, aún, de exponer al hombre sino de sacarlo del lodazal en que está hundido. Estos *Principios* son el fruto de ese duro y claro trabajo. Tienen por misión deducir de la filosofía del absoluto, es decir de la teología, la necesidad de la filosofía del hombre, vale decir de la antropología, y de fundar la crítica de la filosofía humana sobre la crítica de la filosofía divina. Ellos suponen, para ser apreciados, un conocimiento exacto de la filosofía de los tiempos modernos.

Las consecuencias de estos *Principios* no se harán esperar.

Bruckberg, 9 de julio de 1843.

1

La misión de los tiempos modernos fue la realización y la humanización de Dios: la transformación y disolución de la teología en antropología.

2

El modo *religioso* o *práctico* de esta humanización fue el protestantismo. El Dios que es hombre, el Dios humano, es decir, Cristo y sólo

él, es el Dios del protestantismo. El protestantismo ya no se preocupa, como el catolicismo, de lo que Dios *es en sí mismo*, sino únicamente de *lo que él es para el hombre* y por eso ya no tiene tendencia especulativa o contemplativa como el catolicismo: ya no es teología, esencialmente sólo es Cristología, es decir, *antropología religiosa.*

3

Sin embargo, sólo *prácticamente* negaba el protestantismo a Dios en sí o a Dios en cuanto Dios (pues sólo Dios en sí es Dios propiamente dicho); teóricamente, lo dejaba subsistir. Dios *es*, pero no para el hombre, me refiero al hombre *religioso*; Dios es un ser *(Wesen)* del *más allá*, un ser *(Wesen)* que sólo vendrá a ser objeto *(Gegenstand) para el hombre* allá, en el cielo. Pero lo que se encuentra *más allá* de la religión, se encuentra *más acá* de la filosofía; lo que no es objeto *(Gegenstand)* para aquélla es precisamente objeto *(Gegenstand)* para ésta.

4

La asimilación y disolución *racional* o *teórica* del Dios inobjetivo para la religión del más allá, es la *filosofía especulativa.*

5

La *esencia (Wesen)* de la filosofía especulativa no es más que la *esencia (Wesen) de Dios racionalizada, realizada* y *actualizada.* La filosofía especulativa es la verdadera teología, *consecuente* y *racional.*

Dios en cuanto Dios, en cuanto ser *(Wesen) espiritual* o *abstracto*, es decir, *no* humano, *no* sensible, *accesible y objetivo sólo para la razón o la inteligencia, no es otra cosa sino la esencia (Wesen) de la razón misma pero que, mediante la imaginación, es representada por la teología ordinaria o por el teísmo como una esencia (Wesen) distinta e independiente de la razón.* Por eso, es una *necesidad* interior y sagrada *identificar finalmente con la razón la esencia (Wesen) de la* razón distinguida de la razón y, por tanto, reconocer, realizar y actualizar la esencia *(Wesen)* divina *como la esencia (Wesen) de la razón.* En esta necesidad descansa la gran significación histórica de la filosofía especulativa.

La prueba de que la esencia *(Wesen) divina* es la esencia *(Wesen)* de la razón o inteligencia, reside en que *las determinaciones* o las *propiedades de Dios* —en la medida naturalmente en que estas determinaciones son *racionales* o *espirituales* y no son *determinaciones* de la *sensibilidad* o de la *imaginación*— son *propiedades de la razón.*

"Dios es el ser (Wesen) infinito, el ser (Wesen) sin limitaciones". Pero lo que no es límite o barrera de Dios tampoco es límite de la razón. Por ejemplo, si Dios es un ser *(Wesen)* que trasciende los límite de la sensibilidad, también la razón lo es. El que no puede pensar una existencia que no sea sensible, el que posee, por tanto, una razón limitada por la sensibilidad, posee también, justamente por eso, un Dios limitado por la sensibilidad. La razón que con-

ciba a Dios como un ser *(Wesen)* ilimitado, concibe en Dios sólo su propia ilimitación. Lo que el ser *(Wesen)* divino es para la razón, sólo esto es también para ella el verdadero ser *(Wesen) racional,* es decir, el ser *(Wesen)* que corresponde perfectamente a la razón y, precisamente por eso, la satisface. Pero aquello en que se satisface un ser *(Wesen)* no es otra cosa sino su ser *(Wesen) objetivo (gegenständliches)*. Aquel que se satisface en un poeta es él mismo de naturaleza poética; quien se satisface en un filósofo es él mismo de naturaleza filosófica y el serlo viene a ser objeto *(Gegenstand)*, para él y para otros, sólo en esta satisfacción. La razón "no permanece en las cosas sensibles y finitas, ella sólo se satisface en el ser *(Wesen)* infinito", por tanto, sólo en este ser *(Wesen)* se nos revela la esencia *(Wesen)* de la razón.

"Dios es el ser (Wesen) necesario". Pero esta su necesidad descansa en que él es un ser *(Wesen) racional* e *inteligente*. El mundo, la materia, no tiene dentro de sí la causa de por qué es ni por qué es así como es, pues le es completamente indiferente el ser o no ser, ser así o de otra manera.[1] Por eso, presupone necesariamente como origen a otro ser *(Wesen)*, a un ser *(Wesen)* racional y consciente de sí que actúe según causas y fines. Pues si se quita la inteligencia a este otro ser *(Wesen)*, se plantea de nuevo la cuestión de su causa. La necesidad del ser *(Wesen)* primero y supremo descansa,

[1] No es necesario decir que aquí como en todos los parágrafos que conciernen y desarrollan objetos *(Gegenstande)* históricos, hablo y argumento, no en mi sentido sino en el sentido del objeto *(Gegenstand)* respectivo y aquí, por consiguiente, en el sentido del teísmo.

por tanto, en la presuposición de que sólo el entendimiento es el ser *(Wesen)* primero y supremo, el ser *(Wesen)* necesario y verdadero. Del mismo modo como generalmente las determinaciones metafísicas u ontoteológicas poseen verdad y realidad sólo si se las reduce a determinaciones psicológicas o, más bien, antropológicas, así también la necesidad del ser *(Wesen)* divino en la antigua metafísica u ontoteología sólo posee sentido y entendimiento, verdad y realidad, en la determinación psicológica o antropológica de Dios en cuanto ser *(Wesen)* inteligente. El ser *(Wesen)* necesario es el ser *(Wesen)* que tiene que ser pensado necesariamente, ser afirmado absolutamente, absolutamente innegable e insuprimible, pero sólo como un ser *(Wesen) que se piensa a sí mismo*. Por tanto, en el ser *(Wesen)* necesario, la razón prueba y muestra únicamente su propia necesidad y realidad.

"Dios es el ser (Wesen) incondicionado, universal (Dios no es esto o aquello), *inmutable, eterno o intemporal".* Pero incondicionalidad, inmutabilidad, eternidad y universalidad son también, incluso según el juicio de la teología metafísica, propiedades de las verdades de la razón o leyes de la razón y, por consiguiente, propiedades de la razón misma, ¿pues qué son estas verdades de la razón, inmutables, universales e incondicionadas, válidas siempre y por todas partes, sino expresiones de la esencia *(Wesen)* de la razón?

"Dios es el ser (Wesen) independiente, autónomo, que no necesita ningún otro ser (Wesen) para su existencia y, por consiguiente, exis-

te de sí mismo y por sí mismo". Pero también esta determinación abstracta y metafísica sólo tiene sentido y realidad como definición de la esencia *(Wesen)* de la razón y por eso expresa lo siguiente: Dios es un ser *(Wesen)* pensante e inteligente o, a la inversa, sólo el ser *(Wesen)* pensante es el ser *(Wesen)* divino, pues sólo un ser *(Wesen)* sensible necesita para su existencia otras cosas fuera de él. Necesito aire para respirar, agua para beber, luz para ver, sustancias vegetales y animales para comer; pero para pensar no necesito nada, por lo menos inmediatamente. No puedo pensar un ser *(Wesen)* que respire sin el aire, un ser *(Wesen)* que vea sin luz, pero puedo pensar al ser *(Wesen)* pensante aislado, para sí. El ser *(Wesen)* que respira se refiere *necesariamente* a un ser *(Wesen)* fuera de él, tiene su objeto *(Gegenstand) esencial*, por el cual él es lo que él es, fuera de él; pero el ser *(Wesen)* pensante se refiere a sí mismo: él es su propio objeto *(Gegenstand)*, tiene su ser *(Wesen)* en él mismo, él es lo que él es por sí mismo.

7

Lo que en el *teísmo* es *objeto (Objekt)*, es *sujeto* en la *filosofía especulativa*; lo que en el teísmo es la esencia *(Wesen)* de la razón solamente *pensada* y representada, es en la filosofía especulativa la esencia *(Wesen) pensante* de la razón misma.

El teísta se imagina a Dios como un ser *(Wesen) personal existente fuera* de la razón y, de todos modos, fuera del hombre; como sujeto piensa en Dios como objeto *(Objekt)*. El piensa

a Dios como un ser *(Wesen) espiritual* y *no-sensible* según su esencia *(Wesen)*, es decir, según su imaginación, pero según la *existencia*, es decir, según la *verdad*, lo piensa como ser *(Wesen) sensible*; pues la *sensibilidad* es la *característica esencial* de una existencia objetiva *(Objektive)*, de una existencia fuera del pensamiento o de la representación. El teísta distingue a Dios de él en el mismo sentido en que distingue de él las cosas y seres *(Wesen)* sensibles en cuanto existen fuera de él; en suma, piensa a Dios *desde el punto de vista de la sensibilidad*. El teólogo o el filósofo especulativo, en cambio, piensa a Dios desde el punto de vista del pensamiento; no interpone, por consiguiente, entre él y Dios la perturbadora representación de un ser *(Wesen)* sensible; de este modo identifica sin impedimento el ser *(Wesen) objetivo (Objektive)* y pensado con el ser *(Wesen) subjetivo* y pensante.

La necesidad interior de que Dios deje de ser *objeto (Objekt)* del hombre y venga a ser sujeto o el yo pensante del hombre, resulta de lo anteriormente desarrollado más accesible así: Dios es objeto *(Gegenstand)* del hombre y únicamente del hombre, no del animal. Pero lo que un ser *(Wesen)* es, sólo es reconocido por su objeto *(Gegenstand)*; el objeto *(Gegenstand)* al que se refiere necesariamente un ser *(Wesen)* no es otra cosa sino su esencia *(Wesen) patente*. Así, la planta es el objeto *(Gegenstand)* de los animales vegetarianos y por este objeto *(Gegenstand)* se distinguen esencialmente de los otros animales, los carnívoros. Así, el objeto *(Gegenstand)* del ojo es la luz y no el sonido ni el olor. Pero en el objeto *(Gegen-*

stand) del ojo está patente su esencia *(Wesen)*. Por eso viene a ser lo mismo no ver que carecer de ojos. Por eso también, en la vida, designamos a las cosas y seres *(Wesen)* sólo según sus objetos *(Gegenstände)*. El ojo es el "órgano de la luz". Quien labra la tierra es labrador; quien tiene a la caza por objeto *(Objekt)* de su actividad, es cazador; quien pesca peces, pescador, etc. Por tanto, si Dios es necesaria y esencialmente un objeto *(Gegenstand)* del hombre, entonces en la esencia *(Wesen)* de ese objeto *(Gegenstand)* sólo se expresa la esencia *(Wesen)* propia del hombre. Imagínese que un ser *(Wesen)* pensante de otro planeta o incluso de un cometa llegue a ver los párrafos de una dogmática cristiana que trate de la esencia *(Wesen)* de Dios. ¿Qué inferiría este ser *(Wesen)* de esos párrafos? ¿Acaso la existencia de un Dios en el sentido de una dogmática cristiana? No. Sólo inferiría que también en la tierra hay seres *(Wesen)* pensantes; encontraría en las definiciones que los terrícolas dan de su Dios solamente definiciones de su propia esencia *(Wesen)*. Por ejemplo, en la definición: Dios es un espíritu, sólo encontraría la prueba y la expresión del propio espíritu de los terrícolas; en una palabra, inferiría de la esencia *(Wesen)* y propiedades del objeto *(Objekt)*, la esencia *(Wesen)* y propiedades del sujeto. Y con pleno derecho, pues la distinción entre lo que el objeto *(Gegenstand)* es *en sí mismo* y lo que él es *para el hombre*, no rige en el caso de este objeto *(Objekt)*. Esta distinción sólo cabe en el caso de un objeto *(Gegenstand)* dado de manera inmediatamente sensible y, precisamente por esto, dado también a otros seres *(Wesen)* que exis-

ten fuera del hombre. La luz no existe sólo para el hombre, afecta también a los animales, también a las plantas y a las sustancias inorgánicas: es un ser *(Wesen)* universal. Por eso, para investigar lo que es la luz, consideramos no sólo las impresiones y efectos de ellas sobre nosotros, sino también sobre seres *(Wesen)* distintos de nosotros. Por consiguiente, en este caso, es necesaria la distinción entre el objeto *(Gegenstand) en sí mismo* y el objeto *(Gegenstand) para nosotros* y está objetivamente fundada, especialmente entre el objeto *(Gegenstand)* en la realidad y el objeto *(Gegenstand)* en nuestro pensamiento y representación. Pero Dios es *únicamente* un objeto *(Gegenstand)* del hombre. Los animales y las estrellas alaban a Dios *sólo en la mente del hombre*. Pertenece, por tanto, a la esencia *(Wesen)* de Dios mismo el no ser objeto *(Gegenstand)* para ningún otro ser *(Wesen)* más que para el hombre, el ser un objeto *(Gegenstand)* específicamente humano, el ser un secreto del hombre. Pero si Dios es *sólo* un objeto *(Gegenstand)* del hombre, ¿qué se nos manifiesta en la esencia *(Wesen)* de Dios? Nada más que la esencia *(Wesen)* del hombre. Para quien es objeto *(Gegenstand)* el ser *(Wesen)* supremo, es el mismo el ser *(Wesen)* supremo. Cuanto más el hombre venga a ser objeto *(Gegenstand)* de los animales, tanto más elevados están, tanto más se acercan al hombre. Un animal cuyo objeto *(Gegenstand)* fuera el hombre en cuanto hombre, el ser *(Wesen)* humano propiamente dicho, ya no sería animal sino el hombre mismo. Sólo seres *(Wesen)* de igual clase son objetos *(Gegenstände)* unos para otros, y lo son tales como son en sí.

Es cierto que cae también en la conciencia del teísmo la identidad de la esencia *(Wesen)* divina y de la humana. Pero ya que el teísmo, pese a que pone la esencia *(Wesen)* de Dios en el espíritu, lo representa, sin embargo, al mismo tiempo, como un ser *(Wesen)* sensible y que existe fuera del hombre, esta identidad también es objeto *(Gegenstand)* para él, sólo como identidad *sensible*, como *semejanza* o *parentesco*. Parentesco expresa lo mismo que identidad, pero, al mismo tiempo, se le vincula la representación sensible de que los seres *(Wesen)* semejantes son dos seres *(Wesen)* autónomos, es decir, sensibles y existentes uno fuera del otro.

8

La teología ordinaria convierte *el punto de vista del hombre en punto de vista de Dios;* la teología especulativa en cambio convierte *el punto de vista de Dios en punto de vista del hombre o, más bien, del pensador.*

Dios es objeto *(Objekt)* para la teología ordinaria y eso precisamente lo mismo que cualquier otro objeto *(Objet)* sensible, pero al mismo tiempo Dios es sujeto para dicha teología y sujeto precisamente lo mismo que el sujeto humano: Dios produce cosas fuera de él, tiene relaciones consigo mismo y con otros seres *(Wesen)* existentes fuera de él, se ama y se piensa a la vez que ama y piensa a otros seres *(Wesen)*. En suma, el hombre convierte sus pensamientos e incluso sus afecciones en pensamientos y afecciones de Dios, su esencia *(Wesen)* y punto de vista en esencia *(Wesen)* y punto de vista de Dios. Pero la teología especulativa

invierte esto. Pues en la teología ordinaria Dios es una *contradicción consigo mismo* ya que él *debe* ser un ser *(Wesen)* no-humano, un ser *(Wesen)* sobrehumano pero, no obstante, según todas sus determinaciones, es en realidad, un ser *(Wesen)* humano. En cambio, en la teología especulativa o filosofía, Dios es una *contradicción con el hombre:* él *debe* ser la esencia *(Wesen)* del hombre por lo menos la de la razón— y no obstante, en realidad, él es un ser *(Wesen)* sobrehumano, es decir, un ser *(Wesen)* abstracto. En la teología ordinaria el Dios sobrehumano no es más que una fórmula edificante, una representación un juguete de la fantasía; en cambio, en la filosofía especulativa, es verdad y profunda seriedad. La violenta contradicción con la que se ha encontrado la filosofía especulativa tiene su causa sólo en lo siguiente: ella convirtió a Dios, que en el teísmo es sólo un ser *(Wesen)* de la fantasía, un ser *(Wesen)* nebuloso, indeterminado y mantenido a distancia, en un ser *(Wesen)* determinado y presente, y de esta manera destruyó el hechizo ilusorio que posee un ser *(Wesen)* remoto en las azules neblinas de la representación. Así, los teístas se irritaron porque la *Lógica* según Hegel era la representación de Dios en su esencia *(Wesen)* eterna y preterrestre y no obstante, en la teoría de la cantidad, por ejemplo, trataba de la magnitud extensiva e intensiva, de las fracciones, de las potencias, de las relaciones de medida, etc. ¿Cómo, exclamaron horrorizados, este Dios debe ser nuestro Dios? Y, sin embargo, ¿qué otra cosa es este Dios sino el Dios del teísmo sacado de la niebla de la representación indeterminada y puesto en la luz del pensa-

miento determinante; el Dios del teísmo, por así decirlo, tomado literalmente, que ha ordenado y creado todo según medida, número y peso? Si Dios ha ordenado y creado todo según número y medida, por consiguiente número y medida, antes de hacerse reales en las cosas extradivinas, ya estaban contenidas, y todavía hoy lo están, en el entendimiento de Dios y, por tanto, en su esencia *(Wesen)* (pues no hay diferencia entre el entendimiento de Dios y su esencia [*Wesen*]), ¿no pertenecen las matemáticas también a los misterios de la teología? Pero ciertamente un ser *(Wesen)* tiene un aspecto completamente distinto en la imaginación y en la representación que el que tiene en la verdad y en la realidad, y no es extraño que a aquellos que sólo se rigen por el aspecto y la apariencia, se les presente uno y el mismo ser *(Wesen)* como dos seres *(Wesen)* completamente distintos.

9

Las propiedades o predicados esenciales del ser (Wesen) divino son las propiedades o predicados esenciales de la filosofía especulativa.

10

Dios es espíritu puro, ser *(Wesen)* puro, actividad pura —*actus purus*— sin pasiones, sin determinaciones de origen exterior, sin sensibilidad, sin materia. La filosofía especulativa es este espíritu puro, *esta actividad pura, realizada como acto de pensar: ella es el ser (Wesen) absoluto como pensar absoluto.*

Así como antaño la abstracción de todo lo sensible y material era la condición necesaria de la teología, así también ella fue la condición necesaria de la teología especulativa, sólo con la diferencia siguiente: por cuanto el objeto *(Gegenstand)* de la teología, aun siendo un ser *(Wesen)* abstracto, fue representado, sin embargo, como un ser *(Wesen)* sensible, la abstracción de la teología era ella misma una abstracción sensible, ascética, mientras que la abstracción de la filosofía especulativa sólo es espiritual, pensante, sólo tiene significación científica o teórica pero no significación práctica. El comienzo de la filosofía cartesiana, la abstracción de la sensibilidad, de la materia, es el comienzo de la moderna filosofía especulativa. Pero Descartes y Leibniz consideraban esta abstracción sólo como una condición subjetiva para conocer la esencia *(Wesen)* divina inmaterial; se representaban la imaterialidad de Dios como una propiedad *objetiva, independiente* de la abstracción y del pensamiento; se colocaban todavía en el punto de vista del teísmo y convertían a la esencia *(Wesen)* inmaterial sólo en *objeto (Objekt)* pero no en *sujeto* ni en *principio activo* ni en *esencia (Wesen) real* de la filosofía misma. Sin duda, también en Descartes y Leibniz, Dios es principio de la filosofía, pero sólo como un *objeto (Objekt) distinto* del pensar y por esto sólo es principio en general, sólo en la representación, pero no de hecho y de verdad. Dios es solamente la causa *primera* y *general* de la materia, del movimiento y de la acción; pero los movimientos y actividades particulares, las cosas materiales determinadas y reales, son consideraads y conocidas

independientemente de Dios. Leibniz y Descartes son idealistas sólo en lo general; en lo particular, son meros materialistas. Sólo Dios es el idealista consecuente, integral y verdadero, pues sólo él se representa todas las cosas sin obscuridad o sea, en el sentido de la filosofía de Leibniz, sin los sentidos y la imaginación. El es entendimiento puro, es decir, separado de toda sensibilidad y materialidad. De aquí que, para él, las cosas materiales son seres *(Wesen)* del entendimiento puro, pensamientos puros: para él no existe absolutamente ninguna materia, pues ésta se basa únicamente en representaciones oscuras, es decir, sensibles. Pero con todo, en Leibniz también, el hombre ya tiene en él una buena porción de idealismo (¿pues cómo sería posible representarse un ser *(Wesen)* inmaterial sin tener una facultad inmaterial y, por consiguiente, sin tener representaciones inmateriales?), pues además de los sentidos y de la imaginación tiene entendimiento, y el entendimiento es, precisamente, un ser *(Wesen)* inmaterial, *puro,* por cuanto es pensante; sólo que el entendimiento del hombre no es tan *perfectamente* puro, no es puro en ilimitación y en extensión como el entendimiento divino o el ser *(Wesen)* divino. El hombre, respectivamente este hombre, Leibniz, es por tanto un idealista *parcial,* un *semiidealista.* Unicamente Dios es un *idealista integral,* únicamente Dios es "el *sabio universal perfecto*", como fue denominado explícitamente por Wolff, es decir, Dios es la Idea del idealismo consumado, elaborado hasta lo especial, la Idea del idealismo absoluto de la posterior filosofía especulativa. ¿Pues qué es el entendimiento, qué es real-

mente la esencia *(Wesen)* de Dios? Nada más que el entendimiento, que la esencia *(Wesen)* del hombre, separada de las determinaciones reales o presuntas que, en una época determinada, constituyen limites del hombre. Quien no tiene el entendimiento desavenido con sus sentidos, quien no tiene a los sentidos por barreras, tampoco se representa como entendimiento supremo y verdadero, un entendimiento sin sentidos. ¿Pero qué es la idea de una cosa sino su esencia *(Wesen)*, depurada de las limitaciones y oscuridades de que adolece en la realidad donde se encuentra en relación con otras cosas? Así, según Leibniz, el límite del entendimiento está en que se encuentra afectado de materialismo, o sea, de representaciones oscuras, pero estas mismas representaciones oscuras se originan ellas mismas en que el ser *(Wesen)* humano está en conexión con otros seres *(Wesen)*, con el mundo como tal. Pero esta unión no pertenece a la esencia *(Wesen)* del entendimiento, antes bien está en contradicción con él, pues el entendimiento es en sí, es decir, en la idea, una esencia *(Wesen)* inmaterial, esto es, existente para sí misma, una esencia *(Wesen)* aislada. Y esta idea, este entendimiento depurado de todas las representaciones materialistas, es justamente el entendimiento divino. Pero lo que en Leibniz era sólo *idea* llegó a ser *verdad y realidad* en la filosofía posterior. El *idealismo absoluto* no es otra cosa sino el *entendimiento divino* del teísmo leibniziano *realizado*, el entendimiento puro elaborado sistemáticamente, el entendimiento que despoja a todas las cosas de su sensibilidad, convirtiéndolas en seres *(Wesen)* del entendimiento puro, en cosas del

pensamiento, el entendimiento que no es afectado por nada extraño y que sólo se ocupa de sí mismo en cuanto ser de los seres *(Wesen der Wesen)*.

11

Dios es un ser *(Wesen)* pensante, pero los objetos *(Gegenstand)* que él piensa y concibe en sí, al igual que su entendimiento, *no son distintos de su esencia (Wesen)*, de modo que, pensando las cosas sólo se piensa *a sí mismo*, permaneciendo, por consiguiente, *en ininterrumpida unidad consigo mismo*. Esta *unidad* de lo *pensante* y de lo *pensado* es el *secreto* del *pensar especulativo*.

Así, por ejemplo, en la *Lógica* hegeliana, los objetos *(Gegenstände)* del pensador no son distintos de la esencia *(Wesen)* del pensar. Allí el pensar está en ininterrumpida unidad consigo mismo; sus objetos *(Gegenstände)* son solamente determinaciones del pensar, se disuelven completamente en el pensamiento, nada tienen de propio que permanezca fuera del pensar. Pero lo que es la esencia *(Wesen)* de la *Lógica* es también la esencia *(Wesen)* de Dios. Dios es un ser *(Wesen)* espiritual y abstracto, pero es a la vez el ser de los seres *(das Wesen der Wesen)* que abarca en sí a todos los seres *(Wesen)* y esto en unidad con este su ser *(Wesen)* abstracto. ¿Pero qué son los seres *(Wesen)* idénticos a un ser *(Wesen)* abstracto y espiritual? Son ellos mismos seres *(Wesen)* abstractos — pensamientos. Las cosas tales como son en Dios, no son así como son fuera de Dios, antes bien se distinguen de las cosas

reales de la misma manera que se distinguen las cosas cuando son objeto de la lógica de las cosas, cuando son objeto de la intuición real. ¿A qué se reduce, por tanto, la diferencia entre el pensar divino y el metafísico? Sólo a una diferencia de la imaginación: a la diferencia entre el pensar solamente *representado* y el pensar *real.*

12

La diferencia entre el *saber* o el *pensar de Dios,* que como arquetipo *precede* a las cosas y las crea, y el *saber del hombre,* que subsigue a las cosas como copia de ellas, no es más que la *diferencia* entre el *saber a priori o especulativo* y el *saber a posteriori o empírico.*

Aunque el teísmo se representa a Dios como un ser *(Wesen)* pensante o espiritual, no obstante se lo representa al mismo tiempo como un ser *(Wesen) sensible.* Asocia así al pensar y a la voluntad de Dios efectos inmediatamente sensibles y materiales —efectos que están en contradicción con la esencia *(Wesen)* del pensar y de la voluntad y no expresan otra cosa sino la *fuerza de la naturaleza.* Semejante efecto material (y, por consiguiente, una simple expresión de fuerza sensible) es ante todo la creación o producción del mundo real y material. La teología especulativa en cambio transforma este acto sensible, que contradice a la esencia *(Wesen)* del pensar, en un acto lógico o teórico, transforma la producción material del objeto *(Gegenstand)* en la generación especulativa a base del concepto. En el teísmo, el mundo es un producto temporal de Dios (el

mundo existe desde hace algunos milenios y antes de que existiera, existía Dios); en la teología especulativa, en cambio, el mundo o la naturaleza existen después de Dios sólo en cuanto jerarquía e importancia (el accidente presupone a la sustancia, la naturaleza presu*pone a la Lógica*), según el concepto, pero no según la existencia sensible y, por consiguiente, no según el tiempo.

Empero, el teísmo transfiere en Dios no sólo el saber especulativo sino también el saber sensible y empírico y eso, en su más alta perfección. Pero como el saber de Dios, preterrestre y preobjetivo, ha encontrado su verdad y efectividad en el saber *a priori* de la filosofía especulativa, así también el *saber sensible* de Dios las ha encontrado sólo en las *ciencias* empíricas de los tiempos modernos. El más perfecto saber sensible y, por tanto, el saber sensible divino, no es, en efecto, sino el saber más sensible, el saber de las mayores minuciosidades y de las particularidades más imperceptibles ("Dios es el omnisciente", dice Santo Tomás de Aquino, "porque conoce las cosas más singulares"), el saber que no engloba indiscretamente en una sola mecha los cabellos de la cabeza del hombre sino que los cuenta a todos y los conoce cabello por cabello. Pero este saber divino, que en la teología no es más que representación y fantasía, se hizo *racional* y *real* en el saber telescópico y microscópico de las ciencias naturales. Esta ciencia, para distinguirlos entre sí, ha contado las estrellas en el cielo, los huevos en los cuerpos de peces y mariposas y los puntitos en las alas de los insectos; sólo en la oruga del bómbice del sauce

ha comprobado anatómicamente la existencia de 288 músculos en la cabeza, 1.647 en el cuerpo y 2.186 en el estómago y los intestinos. ¿Qué más puede exigirse? Para nosotros esto constituye un ejemplo concreto de esta verdad: la representación humana de Dios, es la representación del individuo humano de su género; Dios como compendio de todas las realidades y perfecciones no es otra cosa sino el compendio resumido para beneficio del individuo limitado, de las propiedades del género repartidas entre los hombres y que se realizan en el curso de la historia universal. El dominio de las ciencias naturales, en su extensión cuantitativa, es completamente inconmensurable e inabarcable para el individuo. ¿Quién es capaz de contar a la vez las estrellas en el cielo y los músculos y nervios en el cuerpo de la oruga? Lyonet perdió la vista estudiando la anatomía de la oruga del sauce. ¿Quién puede observar a la vez las diferencias entre las cimas y cráteres de la Luna y las diferencias de los innumerables amonites y terebrátulas? Pero lo que no sabe ni puede el individuo, lo saben y pueden los hombres en conjunto. Es así como el saber divino, que conoce *a la vez* todas las singularidades, tiene su realidad en el saber del género.

Lo que ocurre con la omnisciencia divina, ocurre también con la omnipresencia divina: se ha realizado igualmente en el hombre. Mientras tal hombre observa lo que ocurre en la Luna o en Urano, tal otro observa lo que sucede en Venus o en las vísceras de la oruga o en cualquier otro sitio, donde nunca hasta ahora, bajo la dominación del Dios omnisciente y omnipresente, ningún ojo humano había pene-

trado. Más aún, mientras el hombre está observando a esta estrella desde Europa, observa a la vez a la misma estrella desde América. Lo que es absolutamente imposible para *un* solo hombre, es posible para *dos*. Pero Dios está en todos los sitios a la vez y sabe todo, todo sin distinción a la vez. Sin duda, pero sólo hay que observar que esta omnisciencia y omnipresencia no existe sino en la representación, en la imaginación y, por tanto, no hay que pasar por alto la importante distinción, ya varias veces citada, entre la cosa solamente imaginada y la cosa real. En la imaginación se puede, por supuesto, abarcar con *una* ojeada los 4.059 músculos de una oruga, pero en la realidad, donde ellos existen los unos fuera de los otros, sólo unos tras otros. Del mismo modo, el individuo limitado puede representarse en su imaginación a la extensión del saber humano como limitado; pero, si realmente quisiera apropiarse de este saber, ni ahora ni nunca llegaría a su término. Tómese como ejemplo sólo una ciencia, la historia, por ejemplo, y disuélvase en el pensamiento la historia universal en la historia de cada país, a ésta a su vez en la historia de cada provincia, a esta otra en crónicas urbanas, a las crónicas urbanas en historias de las familias y biografías, cómo llegaría un solo individuo hasta el punto en que pudiera exclamar: ¡Aquí estoy en el término del saber histórico de la humanidad! Así también nos parece en la imaginación del tiempo de nuestra vida, tanto la transcurrida como la posible futura, aunque la prolongáramos en mucho, extraordinariamente breve, y por esto, en los momentos en que nos invade tal imaginación,

nos sentimos impelidos a completar esta brevedad, evanescente según nuestra representación, con una vida después de la muerte infinita e inabarcable. Pero, en la realidad, cuánto dura aun *un* día, aun *una* hora! ¿De dónde proviene esta diferencia? De que el tiempo, en la representación, es el tiempo *vacío* y, por tanto, es nada entre el punto inicial y el punto final de nuestra operación, mientras que el tiempo de la vida real es el tiempo repleto donde, en medio del ahora y del después, yacen montones de dificultades de toda clase.

13

La ausencia absoluta de presuposición —el comienzo de la filosofía especulativa —no es otra cosa sino *la ausencia de presuposición* y *de comienzo del ser (Wesen) divino, su aseidad.*[2] La teología distingue en Dios propiedades activas y pasivas. Pero la filosofía transforma también las propiedades pasivas en activas. transforma a toda la esencia *(Wesen)* de Dios en actividad, pero en actividad humana. Esto vale también para el *predicado* de este párrafo. La filosofía nada presupone, lo cual no significa sino esto: hace abstracción de todos los objetos dados inmediatamente, es decir, sensiblemente, distinguidos del pensar; en suma, hace abstracción de todo aquello de lo que se hace abstracción sin dejar de pensar, y convierte a este acto de la abstracción de toda la objetividad *(Gegenständlickeit)* en su propio

[2] *Aseidad*: cualidad de un ser que posee en sí mismo la razón y el principio de su propia existencia. (Nota del traductor).

comienzo. ¿Pero qué otra cosa es el ser *(Wesen)* absoluto sino el ser *(Wesen)* al que nada está dado nada fuera de él ni lo necesita, el ser *(Wesen)* vaciado de todos los objetos *(Objekten)*, de todas las cosas sensibles distintas y distinguibles de él y que por esto viene a ser objeto *(Gegenstand)* para el hombre también sólo mediante la abstracción de estas mismas cosas? De lo que Dios es libre, de esto debes liberarte a ti mismo si quieres llegar hasta Dios, y te haces, por tanto, realmente libre cuando te lo representas. Por consiguiente, si te imaginas a Dios como un ser *(Wesen)* sin presuposición de cualquier otro ser *(Wesen)* u objeto *(Objekt)*, entonces tú mismo piensas sin presuposición de objeto *(Objekt)* externo; la propiedad que trasladas en Dios en una propiedad de tu pensar. Pero el *actuar* del hombre es lo que constituye el ser *(Sein)* de Dios o es representado como tal. ¿Qué es, por tanto, el Yo de Fichte, que dice: "Yo soy sencillamente porque yo soy", qué es el pensamiento puro y sin presuposición de Hegel, sino la esencia *(Wesen)* del hombre *presente, activa* y *pensante* transformada en la esencia *(Wesen)* divina de la antigua teología y metafísica?

14

En cuanto realización de Dios, la filosofía especulativa es, a la vez *posición* y *a la vez supresión (Aufhebung) o negación de Dios, a la vez teísmo y a la vez ateísmo*, pues Dios sólo sigue siendo Dios —Dios en el sentido de la teología— mientras sea representado como una esencia *(Wesen)* autónoma y distinta de la

esencia *(Wesen)* del hombre y de la naturaleza. *Aquel* teísmo, que como posición de Dios es a la vez negación de Dios, o, a la inversa, como negación de Dios es, a la vez, incluso su afirmación, es el panteísmo. Pero el teísmo verdadero o teológico no es otra cosa sino el panteísmo *imaginario* y éste no es sino el teísmo real y verdadero.

Lo único que distingue al teísmo del panteísmo es la imaginación, la representación de Dios como un ser *(Wesen)* personal. Todas las determinaciones de Dios (y Dios necesariamente es determinado, de lo contrario él es nada y de ningún modo es objeto *(Objekt) de* una representación) y son determinaciones de la realidad, ya sea de la naturaleza, ya sea del hombre o comunes a ambos y, por tanto, determinaciones panteísticas, pues lo que no distingue a Dios de la esencia *(Wesen)* de la naturaleza o del hombre, es panteísmo. Por consiguiente, Dios es distinguido del mundo, de la totalidad de la naturaleza y de la humanidad, únicamente por su personalidad y existencia pero no por sus determinaciones o esencia *(Wesen)*; dicho de otra manera: él sólo es *representado* como otro ser *(Wesen)* pero *en verdad no es ningún otro ser (Wesen)*. El teísmo es la contradicción entre apariencia y esencia *(Wesen)*, entre representación y verdad; el panteísmo es la unidad de ambas, la verdad *al desnudo* del teísmo.[3] Todas las representaciones del teísmo, cuando se las considera tomándo-

[3] Si el panteísmo y el teísmo son disueltos en sus últimos elementos distintos, se determina por cierto en otra forma su relación mutua, es decir, en la forma que ya ha sido determinada por mí en otra parte.

las en serio, cuando son realizadas totalmente, conducen necesariamente al panteísmo. El panteísmo es el teísmo *consecuente*. El teísmo se imagina a Dios como la causa, como el creador del mundo: Dios ha producido el mundo por su voluntad. Pero la voluntad no basta. Donde hay voluntad, debe haber también entendimiento: lo que se quiere es sólo asunto del entendimiento. Sin entendimiento no hay objeto *(Gegenstand)*. Las cosas que Dios produjo estaban antes de su producción *en* Dios como objetos *(Objekte)* de su entendimiento, como seres *(Wesen)* de su entendimiento. El entendimiento de Dios, se dice en la teología, es el compendio de todas las cosas y entidades *(Wesenheiten)*. ¿De qué otro origen, pues, habrían surgido sino de la nada? Y es indiferente si te representas en tu imaginación esta nada como autónoma o la trasladas en Dios. Pero Dios contiene o es todo, sólo de *modo ideal, en el modo de la representación*. Mas, entonces, este panteísmo ideal conduce necesariamente al panteísmo real, pues del entendimiento de Dios a su esencia *(Wesen)* y de la esencia *(Wesen)* a la realidad de Dios no hay más que un paso. ¿Cómo se separaría de la esencia *(Wesen)* el entendimiento, de la realidad o existencia de Dios la esencia *(Wesen)*? Si las cosas están en el entendimiento de Dios, ¿cómo podrían estar fuera de su esencia *(Wesen)*? Si son consecuencia de su entendimiento, ¿por qué no son consecuencias de su esencia *(Wesen)*? Y si en Dios su esencia *(Wesen)* es inmediatamente idéntica a su realidad, si la existencia de Dios no se deja separar de su concepto, ¿cómo se podría separar el concepto

de la cosa y la cosa real, en el concepto que Dios tiene de las cosas? Y, por tanto, ¿cómo cabe en Dios la distinción, por la cual es introducida solamente la naturaleza del entendimiento finito y no divino, la distinción, digo, fuera de la representación? Pero al ya no tener entre la cosa en la representación y la cosa ninguna cosa *fuera de la esencia (Wesen)* de Dios y, por último, ninguna cosa *fuera de la existencia* de Dios: todas las cosas están en Dios y esto de hecho y de verdad y no sólo en la representación; pues donde sólo existen en la representación (tanto la de Dios como la del hombre) existen, por tanto, sólo ideal o imaginariamente en Dios, existen a la vez fuera de la representación, fuera de Dios. Pero al no tener ya ninguna cosa, ningún mundo fuera de Dios, tampoco tenemos ya ningún Dios fuera del mundo, no tenemos ya una esencia *(Wesen)* ideal, representada, sino una esencia *(Wesen)* real: tenemos, por tanto, en *una* palabra, el spinozismo o panteísmo.

El teísmo representa a Dios como una esencia *(Wesen)* puramente inmaterial. Pero determinar a Dios como inmaterial sólo significa determinar a la materia como una cosa ilusoria, como un no-ser *(Unwesen)*, pues Dios es la medida de lo real, sólo Dios es ser *(Sein)*, verdad, esencia *(Wsen)*, sólo es lo que vale por Dios y en Dios; lo que es negado por Dios no es. Derivar la materia de Dios no significa por eso sino querer fundar su ser *(Sein)* por su no-ser *(Nichtsein)*, pues derivar es dar un fundamento *(Grund)*, fundamentación *(Begründung)*. Dios ha hecho la materia. ¿Pero cómo, por qué y de qué? Sobre eso el teísmo no da

ninguna respuesta. La materia es para él una existencia puramente *inexplicable*, es decir, la materia es el *límite* y el *fin* de la teología, fracasa en ella tanto en la vida como en el pensamiento. ¿Cómo puedo, por consiguiente, sin negar la teología, derivar de ella el fin y la negación de la teología? ¿Cómo buscar una información, un principio de explicación, allí donde su entendimiento se agota? ¿Cómo sacar de la negación de la materia o del mundo (negación esta que constituye la esencia de la teología), o sea, de la proposición: la materia *no es*, la afirmación de la materia, o sea, la proposición: la materia *es*, y esto pese al Dios de la teología? ¿De qué otro modo sino por puras ficciones? Las cosas materiales sólo pueden ser derivadas de Dios si *Dios mismo* es determinado *como un ser (Wesen)* materialista. Sólo así se convierte Dios de causa solamente representada e imaginada en causa real del mundo. Quien no se avergüenza de hacer zapatos, que tampoco se avergüence de ser zapatero y de llamarse así. Es cierto que Hans Sachs era zapatero y poeta al mismo tiempo. Pero sus zapatos eran obras de sus manos y sus poesías obras de su cabeza. A tal efecto, tal causa. Pero la materia *no* es Dios, antes bien ella es lo finito, lo no divino, lo que niega a Dios y los adoradores y partidarios incondicionales de la materia son ateos. Por eso, el panteísmo une el ateísmo al teísmo, une la *negación de Dios* a Dios: *Dios es un ser (Wesen)* material o, en el lenguaje de Spinoza, un *ser (Wesen) extenso*.

15

El panteísmo es el *ateísmo teológico*, el *materialismo teológico*, la *negación de la teología*, pero el mismo desde el *punto de vista de la teología*, pues convierte a la material, a la negación de Dios, en un *predicado* o *atributo del ser (Wesen) divino*. Pero quien convierte a la materia en un atributo de Dios, toma a la materia por un *ser (Wesen)* divino. De todos modos, la realización de Dios tiene como *presuposición* la *divinidad de lo real*, es decir, la *verdad* y *esencialidad (Wesenhaftigkeit) de lo real*. Pero *la divinización de lo real, de lo que existe materialmente* (el materialismo, el empirismo, el realismo y el humanismo), la *negación* de la teología, constituyen la *esencia (Wesen)* de los tiempos modernos. Por consiguiente, el panteísmo no es más que la *esencia (Wesen) de los tiempos modernos*, elevada a *esencia (Wesen) divina*, a *principio filosófico de la religión*.

El empirismo o realismo, en el cual comprendemos aquí las llamadas ciencias reales y especialmente las ciencias naturales, niega a la teología, pero no teórica sino prácticamente, mediante *el acto*, pues el realista convierte en quehacer *esencial (Wesentlich)* de su vida, en *objeto esencial (wesentlichen Gegenstand)* de su actividad, lo que es negación de Dios o, por lo menos, *lo que no es Dios*. Pero quien concentra espíritu y corazón solamente en lo material, en lo sensible, rehusa *de hecho* su realidad a lo suprasensible, pues sólo es real, para el hombre por lo menos, lo que es objeto *(Objekt)* de una actividad real y efectiva. "Ojos que no

ven, corazón que no siente". La frase: nada puede saberse de lo suprasensible, es sólo un subterfugio. Sólo no se sabe nada de Dios y de las cosas divinas cuando uno no *quiere* saber nada de ellos. ¡Cuánto no se sabía de Dios, cuánto no de los diablos y ángeles mientras estos seres *(Wesen)* suprasensibles fueron objeto *(Gegenstand)* de una fe verdadera! *Por* lo que uno se *interesa,* para ello tiene también *capacidad.* Los místicos y escolásticos de la Edad Media carecieron de capacidad y habilidad para las ciencias naturales sólo porque no tenían interés alguno por la naturaleza. Donde no falta el sentido, tampoco faltan los sentidos, los órganos. Lo que es abierto al corazón tampoco es secreto para el entendimiento. Asimismo, en los tiempos modernos, la humanidad perdió los órganos para el mundo suprasensible y sus secretos, sólo porque junto con la fe en ellos perdió también el sentido para ellos, porque su tendencia esencial era anticristiana y antiteológica, es decir, era una tendencia antropológica, cósmica, realista y materialista.[4] Por eso, Spinoza dio en el blanco con su proposición paradójica: Dios es un ser *(Wesen)* extenso, vale decir, un ser *(Wesen)* material. Encontró la expresión filosófica verdadera, por lo menos en cuanto a su tiempo, para la tendencia materialista de los tiempos modernos, la legitimó y sancionó: Dios mismo es materialista. La filosofía de Spinoza era religión; él mismo era un carácter. En él no estaba, como en tantos otros, el materialismo en contradic-

[4] Las diferencias entre materialismo, empirismo, realismo, humanismo, carecen naturalmente de importancia en esta obra.

ción con la representación de un Dios inmaterial e inmaterialista, el cual consecuentemente también convierte en obligación para el hombre solamente sus *tendencias* y *quehaceres celestes y antimaterialistas.* Pues Dios no es sino el arquetipo y el modelo del hombre: *cómo* Dios es y *qué* es Dios, así y esto es lo que *debe* y *quiere* ser el hombre o, por lo menos, espera llegar a serlo algún día. Pero sólo donde la teoría no desmiente a la praxis y la praxis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza es el Moisés de los libre pensadores y materialistas modernos.

16

El *panteísmo* es la *negación* de la teología *teórica; el empirismo, la negación* de la teología *práctica;* el panteísmo niega el *principio* de la teología, el empirismo niega sus *consecuencias.*

El panteísmo hace de Dios un ser *(Wesen)* presente, real y material; el empirismo, al cual pertenece también el racionalismo, lo convierte en un ser *(Wesen)* ausente, lejano, irreal y negativo. El empirismo no quita a Dios la existencia pero sí todas las determinaciones positivas ya que asevera que su contenido es sólo finito y empírico y, por tanto, lo infinito no es objeto *(Gegenstand)* para el hombre. Pero cuanto más determinaciones quite yo a un ser *(Wesen)* tanto más lo pongo fuera de conexión conmigo, tanto menos fuerza e influencia le concedo sobre mí, tanto más soy también para los otros, tanto mayor es también la extensión de mis acciones y de mi influencia. Y

cuanto más uno *es* tanto más se *sabe* también de él. Cada negación de una propiedad de Dios es, por tanto, un ateísmo parcial, un sector de ateísmo. Quitándole propiedades a Dios, también le quito el ser *(Sein)*. Por ejemplo, si compasión y misericordia no son propiedades de Dios, entonces estoy solo con mi dolor: Dios no está allí para consolarme. Si Dios es la negación de todo lo finito, en consecuencia lo finito es también la negación de Dios. Sólo si Dios piensa en mí (así argumenta el religioso) tengo yo también razón y motivo para pensar en él; sólo en su ser *(Sein)* para mí se encuentra la razón de mi ser *(Sein)* para él. De aqui que, para el empirismo, el ser *(Wesen)* teológico ya no es nada en verdad, es decir, nada real; pero el empirismo coloca este no-ser *(Nichstein)* no en el objeto *(Gegenstand)*, sino *en él mismo*, en su *saber*. El empirismo no quita a Dios el ser *(Sein)*, es decir, el ser *(Sein)* muerto e indiferente, pero le quita el ser *(Sein)* que se manifiesta *como ser (Sein)*, el ser *(Sein)* eficaz y que se hace sentir e interviene en la vida. Afirma a Dios pero *niega todas las consecuencias* que están *necesariamente* unidas a esta afirmación. Rechaza a la teología pero no por razones teóricas sino por *repugnancia*, por aversión respecto a los objetos *(Gegenstände)* de la teología, es decir, por un sentimiento oscuro de su irrealidad. La teología no es nada, piensa el empirista en su fuero interno, pero añade además: no es nada *para mí*, es decir, su juicio es un juicio subjetivo y *patológico*, pues él no tiene la libertad ni tampoco las ganas ni la misión de llevar a los objetos *(Gegenstände)* de la teología ante el tribunal de

la razón. Esta es la misión de la filosofía. Por eso, la tarea de la filosofía moderna no fue otra sino la de levantar el *juicio patológico del empirismo,* que considera que la teología no sirve, al nivel de un juicio *teórico* y *objetivo;* la de transformar la indirecta, inconsciente y negativa negación de la teología, en una negación directa, positiva y consciente. ¡Cuán ridículo es, por tanto, querer reprimir el ateísmo de la filosofía sin reprimir al mismo tiempo el ateísmo de la empiria! ¡Cuán ridículo es perseguir la negación retórica del cristianismo y no obstante dejar subsistir al mismo tiempo las negaciones de hecho del cristianismo de las que hierven los tiempos modernos! ¡Cuán ridículo es querer suprimir también con la *conciencia del mal,* vale decir, con el síntoma del mal, simultáneamente a la causa del mal! Realmente, ¡cuán ridículo es todo esto! Y, sin embargo, ¡cuán rica es la historia en tales ridiculeces! Se repiten en todas las épocas críticas. No es extraño; se tolera todo lo ocurrido en el pasado, se reconoce la necesidad de los cambios y revoluciones que se han producido, pero que ello se aplique al caso actual, contra ello se resiste siempre con uñas y dientes. Por miopia o por comodidad se hace del presente una excepción a la regla.

17

La elevación de la materia a entidad *(Wesenheit)* divina es de inmediato a la vez elevación de la *razón* a *entidad (Wesenheit) divina.* Lo que el teísta niega de Dios mediante la imaginación debido a *anhelo de sentimiento* o debido al deseo de una bienaventuranza ili-

mitada, lo afirma de Dios el panteísta por *anhelo de razón.* Para la razón, la materia es un objeto esencial *(wesentlicher Gegenstand).* Si no hubiera materia, la razón no tendría ni *estímulo* ni *material para pensar,* no tendría contenido. No se puede *abandonar* la materia sin *abandonar* la razón, *ni reconocer la materia sin reconocer la razón.* Los materialistas son racionalistas. Pero el panteísmo afirma a la razón como una entidad *(Wesenheit)* divina sólo *indirectamente,* sólo de tal modo que convierte a Dios de un ser *(Wesen)* de la imaginación, el cual es en el teísmo como un ser *(Wesen)* personal, en un objeto racional *(Vernunftgegenstande),* en un ser racional *(Vernunftwesen)*; la apoteosis *directa* de la razón es el *idealismo.* El idealismo es respecto al panteísmo exactamente como el panteísmo es respecto al teísmo.

A tal objeto *(Objekt),* tal sujeto. Según Descartes, la esencia *(Wesen)* de las cosas corporales, el cuerpo como *sustancia, no es objeto (Gegenstand)* para los sentidos sino sólo para el entendimiento. Pero, precisamente por esto, la esencia *(Wesen)* del sujeto percipiente, la esencia *(Wesen)* del hombre, tampoco es, según Descartes, los sentidos sino el entendimiento. Sólo para ser *(Wesen)* es dado el ser *(Wesen)* como objeto *(Objekt).* Según Platón, la opinión tiene como objeto *(Objekt)* sólo a las cosas inconstantes y por esto ella misma es el saber inconstante y variable; nada más que opinión. Para el músico, el ser *(Wesen)* de la música es el ser *(Wesen)* supremo y por esto es el oído el órgano supremo: preferirá perder los ojos que los oídos. El naturalista, en cambio, preferirá perder los oídos que los ojos porque su obje-

tivo *(objektives Wesen)* es la luz. Si divinizo el sonido divinizo el oído. Por tanto, si digo como el panteísta: la divinidad o, lo que es lo mismo, el ser absoluto *(absolute Wesen)*, la verdad y racional *(Vernunftwesen)* y, de este modo, sólo es *objeto (Gegenstand) para la razón*, entonces defino a Dios como una cosa racional o ser racional *(Vernunftwesen)* y, de ese modo, sólo indirectamente enuncio la absoluta verdad y realidad de la razón. Y de aquí que sea necesario que la razón vuelva a sí misma, que invierta este autorreconocimiento invertido, el cual se enuncia directamente como la verdad absoluta, y venga a ser inmediatamente, sin que se interponga objeto *(Objekt)* alguno, su propio objeto *(Objekt)* como verdad absoluta. El panteísta dice lo mismo que el idealista: sólo que aquél expresa subjetiva o idealistamente. El panteísmo tiene su *idealismo en el objeto (Gegenstand)* (nada existe fuera de la substancia, fuera de Dios. todas las cosas sólo son determinaciones de Dios), el idealista tiene su *panteísmo en el yo* (nada existe fuera del yo, todas las cosas sólo existen como objeto [*Objekt*] del yo). Pero, sin embargo, el idealismo es la verdad del panteísmo, pues Dios o la substancia es el objeto *(Objekt)* exclusivo de la razón, del yo, del ser *(Wesen)* pensante. Si no creo ni pienso absolutamente a ningún Dios, entonces tampoco tengo Dios: él es *para mí* sólo *mediante mí*; para la razón, sólo mediante la razón. Por tanto, el *a priori*, el ser *(Wesen) primero*, no es el ser *pensado* sino el *ser (Wesen)* pensante, *no el objeto (Objekt) sino el sujeto*. Con la misma necesidad con que las ciencias naturales se remontaron desde la luz al ojo, se remontó la fi-

losofía desde los objetos *(Gegenstände)* del pensar al yo pienso. ¿Qué es la luz, en cuanto ser que ilumina y alumbra, en cuanto objeto *(Objekt)* de la óptica, sin el ojo? Nada. Y hasta aquí llegan las ciencias naturales. Pero sigue preguntando la filosofía: ¿qué es el ojo sin la conciencia? Nada tampoco. Si veo sin conciencia o no veo, es idéntico. Sólo la conciencia del ver es la realidad del ver o el ver real. ¿Pero por qué crees que existe algo fuera de ti? Porque tú ves, oyes o sientes algo. Por tanto, este algo sólo es algo *real*, un *objeto (Objekt) real*, en cuanto *objeto (Objekt)* de la conciencia y, por consiguiente, la conciencia es la realidad absoluta, la medida de toda existencia. Todo lo que es, *es* sólo como existente *(seiend)* para la conciencia, como *consciente (Bewusste)*, pues sólo ser *consciente (Bewusstsein)* es *ser (Sein)*. Así se realiza en el idealismo la sencia *(Wesen)* de la teología, se realiza en el yo, en la conciencia, la esencia *(Wesen)* de Dios. Sin Dios nada puede ser, nada puede ser pensado; lo que significa en el sentido del idealismo que todo es sólo en cuanto objeto *(Gegenstand)* real o posible de la conciencia; ser *(Sein)* significa ser *(Sein) objeto (Gegenstand)* y, por tanto, presupone la conciencia. Las cosas, el mundo en general, son una obra, un producto del ser *(Wesen)* absoluto, de Dios; pero este ser *(Wesen)* absoluto es un yo, un ser *(Wesen)* consciente y pensante y, por tanto, el mundo, como lo dice excelentemente Descartes desde el punto de vista del teísmo, es un *ens rationis divinae,*[5] una *cosa pensada,* un fantasma de Dios. Pero en el teís-

[5] Un ente de razón divina. En latín en el original.

mo, en la teología, esta misma cosa pensada es de nuevo sólo una vaga representación. Por consiguiente, si realizamos esta representación, si llevamos a cabo prácticamente, por así decirlo, lo que sólo es teoría en el teísmo, entonces tenemos al mundo como producto del yo *(Fichte)* o (por lo menos tal como se nos aparece, tal como lo vemos) como una obra o producto de nuestra intuición, de nuestro entendimiento (Kant). "La naturaleza es derivada de las leyes de la posibilidad en general". "El entendimiento no saca sus leyes *(a priori)* de la naturaleza, sino se las prescribe a ésta". El idealismo kantiano, en el que las cosas se rigen según el entendimiento y no el entendimiento según las cosas, no es, por consiguiente, sino la realización de la representación teológica del entendimiento divino el cual no es determinado por las cosas sino que, por el contrario, las determina. ¡Cuán insensato es, por consiguiente, reconocer como una verdad divina al idealismo del cielo, vale decir, al idealismo de la imaginación, pero rechazar como un error humano al idealismo de la tierra, vale decir, al idealismo de la razón! ¡Si se niega al idealismo, niéguese también a Dios! ¡Dios es sólo el autor del idealismo! ¡Si no se quiere las consecuencias, no se quiera tampoco el principio¡ El idealismo no es sino el teísmo *racional* o racionalizado. Pero el idealismo kantiano es aún un idealismo limitado: *el idealismo desde el punto de vista del empirismo.* Para el empirismo, a consecuencia de las explicaciones dadas más arriba, Dios ya no es más que un ser *(Wesen)* en la representación, en la teoría (teoría en el mal sentido corriente) pero no en realidad y verdad; Dios es una cosa en sí,

pero ya no es una cosa *para el empirismo*, pues para el empirismo sólo son cosas las cosas empíricas y reales. La materia es la única materia de su pensar y por esto ya *no tiene materiales para Dios*: Dios es, pero para nosotros él es una *tabula rasa,*[6] un ser *(Wesen)* vacío, un mero pensamiento. Dios (Dios tal como lo representamos y pensamos) es nuestro yo, nuestro entendimiento, nuestro ser *(Wesen)*, pero *este* Dios es sólo una aparición de *nosotros para nosotros mismos y no Dios en sí.* Kant es el idealismo todavía preso en el teísmo. Sucede a menudo que desde hace mucho tiempo estamos libres de una cosa, de una doctrina, de una idea prácticamente, pero no obstante aún no lo estamos en la cabeza; esta idea ya no es verdad en nuestro ser *(Wesen)* (quizá nunca lo haya sido), pero todavía es una verdad teórica, es decir, un límite de nuestro espíritu. Como la cabeza toma la cosa más o fondo, es la última en liberarse. La libertad teórica, por lo menos en muchas cosas, es la última libertad. Cuántos son republicanos de corazón y de convicción pero cuya cabeza no logra sobrepasar la monarquía: su corazón republicano naufraga en las objeciones y dificultades que le hace el entendimiento. Así ocurre también con el teísmo de Kant. Kant ha realizado y negado a la teología en la *moral*, al ser *divino (Wesen)* en la voluntad. La voluntad para Kant es el ser *(Wesen)* verdadero, original, e incondicionado, el ser *(Wesen)* que principia por sí mismo. Kant reivindica de hecho, por consiguiente, para la voluntad, los predicados de la divinidad, de allí que su teísmo ya no tenga sino

[6] En latín en el original.

la significación de un límite teórico. El Kant liberado de la limitación del teísmo, es Fichte, el "Mesías de la razón especulativa". Fitche es el idealismo kantiano pero desde *el punto de vista del idealismo*. Sólo desde el punto de vista empírico, según Fichte, es que hay un Dios distinto de nosotros, un Dios existente fuera de nosotros, pero en verdad, desde el punto de vista del idealismo, la cosa en sí, Dios (pues Dios es la verdadera cosa en sí) sólo es el *yo en sí*, esto es, el yo distinto del individuo, del yo empírico. Fuera del yo no hay Dios alguno: "Nuestra religión es la razón". Pero el idealismo fichteano es sólo la negación y realización del teísmo abstracto y formal, del monoteísmo, pero no del teísmo religioso, material y lleno de contenido, del triteísmo, cuya realización sólo es el idealismo *"absoluto"* del idealismo hegeliano. En otros términos: Fichte sólo ha realizado al Dios del panteísmo, *en la medida* en que es un ser *(Wesen) pensante*, pero no en la medida en que es un ser *(Wesen)* extenso y material. Fichte es el idealismo teísta; Hegel, el idealismo panteísta.

18

La filosofía moderna ha realizado y suprimido *(aufgehoben)* al ser *(Wesen)* divino separado y distinguido de la sensibilidad, del mundo y del hombre —pero *sólo en el pensar*, en la razón, y eso en una *razón igualmente separada y distinguida de la sensibilidad, del mundo y del hombre*. Lo que significa que la filosofía moderna sólo ha comprobado *la divinidad del entendimiento* y ha reconocido sólo *al entendimiento*

abstracto como *ser (Wesen) divino, como ser (Wesen) absoluto*. La definición que *Descartes da de sí mismo en cuanto espíritu: mi ser (Wesen) consiste únicamente en que yo pienso*, es la *definición de sí misma de la filosofía moderna*. La *voluntad* del idealismo kantiano y fichteano es ella misma un *puro ser (Wesen) de entendimiento* y la intuición, la que Schelling, en oposición a Fichte, unió al entendimiento, es sólo fantasía, no es verdad y, por tanto, no viene al caso.

La filosofía moderna partió de la **teología**; ella misma no es sino la teología disuelta y transformada en filosofía. De allí que la esencia *(Wesen)* abstracta y trascendente de Dios *sólo pudo ser realizada y suprimida (aufgehoben) de manera abstracta y trascendente*. Para transformar a Dios en la razón, la razón misma tenía que adoptar la consistencia de la esencia *(Wesen)* abstracta y divina. Los sentidos, dice Descartes, no dan ninguna verdadera realidad, ningún ser *(Wesen)* ni certeza: sólo da verdad el entendimiento abstraído de los sentidos. ¿De dónde viene esta escisión entre el entendimiento y los sentidos? Sólo de la teología. Dios no es un ser *(Wesen)* sensible, antes bien él es la negación de todas las determinaciones de la sensibilidad, sólo es conocido mediante la abstracción de la sensibilidad, pero él es Dios, vale decir, el más verdadero, el más real y el más cierto de todos los seres *(Wesen)*. ¿De dónde, pues, debería venir la verdad a los sentidos, a los sentidos que han nacido ateos? Dios es el ser *(Wesen)* cuya existencia no se deja separar de la esencia *(Wesen)*, del concepto; el ser *(Wesen)* que no puede ser pensado de otra manera que como

existente. Descartes transforma a este ser *(Wesen)* objetivo en un ser *(Wesen)* subjetivo, a la prueba ontológica en una prueba psicológica, al *cogitatur deus ergo est* en *cogito ergo sum*[7] *(Dios se piensa, luego él existe* en *pienso, luego existo)*. Así como en Dios no se puede separar el ser *(Sein)* del pensarse, en mí —en cuanto espíritu, el cual por cierto es mi ser *(Wesen)*— tampoco se puede separar el ser *(Sein)* del pensar y, al igual que en Dios, esta inseparabilidad constituye también aquí el ser *(Wesen)*. Un ser *(Wesen)* que *sólo* existe (lo mismo da si existe en sí o para mí) en cuanto *pensado*, en cuanto objeto *(Gegenstand)* de la abstracción de toda sensibilidad, se realiza y subjetiviza necesariamente también sólo en un ser *(Wesen)* que *sólo existe como ser (Wesen) pensante* cuya esencialidad *(Wesenheit)* sólo es el pensar abstracto.

19

La *culminación* de la filosofía moderna es la filosofía *hegeliana*. De aquí que la *necesidad* y la *justificación* históricas de la filosofía moderna se vinculan principalmente a la *crítica de Hegel.*

20

Dado su origen histórico, la nueva filosofía tiene *la misma tarea* y la misma posición respecto *a la filosofía anterior* que la que tuvo *ésta* respecto *a la teología*. La nueva filosofía es la *realización* de la filosofía hegeliana, de la filosofía anterior en general, pero una realización

[7] En latín en el original.

que es a la vez *negación* y negación *sin contradicción* de ella.

21

La *contradicción* de la filosofía moderna, del panteísmo en particular, la que es la *negación* de la *teología desde el punto de vista de la teología* o *la negación de la teología* que *es de nuevo* teología, esta contradicción *caracteriza especialmente a la filosofía hegeliana*.

El ser *(Wesen)* inmaterial, el ser *(Wesen)* como puro objeto *(Objekt)* del entendimiento, puro ser *(Wesen)* del entendimiento, es para la filosofía moderna y también para la hegeliana, únicamente el ser *(Wesen)* verdadero y absoluto: Dios. Incluso la materia, a la que Spinoza convierte en un atributo de la substancia divina, es una cosa metafísica, un puro ser *(Wesen)* del entendimiento, pues se le ha quitado la determinación esencial de la materia que la distingue del entendimiento, de la actividad pensante: la determinación de ser un ser *(Wesen)* pasivo. Pero Hegel se distingue de la filosofía anterior en que determina de otro modo la relación entre el ser *(Wesen)* material, sensible y el ser *(Wesen)* inmaterial. Los filósofos y teólogos anteriores a Hegel pensaban al ser *(Wesel)* verdadero y divino como un ser *(Wesen)* desligado y liberado de la naturaleza, como un ser *(Wesen) per se*[8] desligado y liberado de la sensibilidad o materia; sólo colocaban en ellos mismos el esfuerzo y el trabajo de la abstracción y emancipación de lo sensible para llegar a lo que en

[8] En latín en el original.

sí mismo es libre de ello. En este *ser libre (Freisein)* colocaban la beatitud del ser *(Wesen)* divino y en este *hacerse libre (Freimachen)* la *virtud* del ser *(Wesen)* humano. Hegel en cambio convirtió esta actividad subjetiva en la *auto*actividad del ser *(Wesen)* divino. Dios mismo tiene que someterse a este trabajo y conquistar su divinidad mediante la virtud como los héroes del paganismo. Sólo así viene a ser acción y verdad, viene a ser libre lo absoluto respecto a la materia, la cual, aparte de eso, es sólo presuposición, sólo representación. Pero esta autoliberación de la materia sólo puede ser colocada en Dios si al mismo tiempo la materia es colocada en él. ¿Pero cómo puede ser colocada en él? Sólo que él mismo la coloque. Pero en Dios sólo está Dios. Por tanto, sólo que él mismo se coloque a sí mismo como materia, como no-Dios, como lo otro de él. Por tanto, la materia no es ningún contrario presupuesto de manera incomprensible al yo, al espíritu: ella es la *autoalienación (Selbstentäusserung)* del espíritu. Con eso adquiere la materia misma espíritu y entendimiento, es incorporada en el ser *(Wesen) absoluto* como un momento de vida, de formación y de desarrollo; pero al mismo tiempo es puesta como un ser *(Wesen)* nulo y no verdadero, ya que se enuncia como el ser *(Wesen)* en su perfección, en su verdadera figura y forma, sólo el ser *(Wesen)* que se produce de esta alienación *(Entäusserung)*, vale decir, que se despoja de la materia, de la sensibilidad, Lo natural, lo material, lo sensible (pero no lo sensible en el sentido común y moral, sino en el sentido metafísico), es por tanto aquí también lo que hay que negar al igual que en la teología se niega la

naturaleza corrompida por el pecado original. Ciertamente, es incorporado en la razón, en el yo, en el espíritu, pero es lo *no-racional* en la razón, el *no-yo* en el yo, su *negativo*; al igual que en Schelling la naturaleza en Dios es lo no-divino en Dios, está en él *fuera* de él; al igual que en la filosofía cartesiana el cuerpo, aunque está unido a mí, al espíritu, a pesar de todo está *fuera* de mí, no me pertenece, no pertenece a mi esencia *(Wesen)* y, por tanto, es indiferente si está unido a mí o no lo está. La materia permanece en *contradicción* con el ser *(Wesen)* que ha sido presupuesto por la filosofía como verdadero ser *(Wesen)*.

La materia, por cierto, está puesta en Dios, vale decir, está puesta como Dios y poner a la materia como Dios equivale a decir; no hay Dios; equivale por tanto a suprimir *(aufheben)* la teología y reconocer la verdad del materialismo. Pero no obstante aún está presupuesta a la vez la verdad del ser *(Wesen)* de la teología. Por consiguiente, el ateísmo, la negación de la teología, es negada de nuevo, vale decir, la teología es restaurada por la filosofía. Dios es Dios sólo porque supera y niega a la materia, a la negación de Dios. Y sólo la negación de la negación es verdadera posición, según Hegel. Por consiguiente, al final nos encontramos en donde partimos al comienzo: en el seno de la teología cristiana. Así, en el principio supremo de la filosofía hegeliana tenemos ya el principio y el resultado de su filosofía de la religión, a saber, que la filosofía no suprime *(aufhebe)* a los dogmas de la teología sino que sólo los restaura por la negación *(Negation)* del racionalismo, sólo los mediatiza. El misterio de la dia-

léctica hegeliana consiste a fin de cuenta sólo en lo siguiente: niega a la teología por la filosofía y después niega de nuevo a la filosofía por la teología. La teología constituye el comienzo y el fin, en el medio se encuentra la filosofía, como negación de la primera posición, pero la negación de la negación es la teología. Al comienzo todo es echado abajo pero luego todo es vuelto a colocar en su antiguo sitio, como en Descartes. La filosofía hegeliana es el último y grandioso intento para restaurar al cristianismo perdido e ido a pique, mediante la filosofía, y esto, como generalmente ocurre en los tiempos modernos, *identificando la negación* del cristianismo *con el cristianismo mismo*. La ensalzada identidad especulativa del espíritu y la materia, de lo infinito y lo finito, de lo divino y lo humano, no es más que la contradicción fatal de los tiempos modernos —la identidad de la fe y la falta de fe, de la teología y la filosofía, de la religión y el ateísmo, del cristianismo y del paganismo, en su más alta cima, en la cima de la metafísica. En Hegel, esta contradicción es sustraída de la vista y oscurecida sólo porque convierte a la negación de Dios, al ateísmo, en una determinación objetiva de Dios, porque Dios es determinado como un proceso y el ateísmo como un momento de este proceso. Pero, así como la fe restaurada desde la falta de fe no es una fe verdadera, pues siempre está afectada de su contrario, así también ocurre con el Dios que se restaura desde su negación: no es un Dios verdadero. Antes bien, es un Dios contradictorio consigo mismo, un Dios ateo.

22

Así como la esencia *(Wesen)* divina no es otra cosa que la esencia *(Wesen)* del hombre liberada del límite de la naturaleza, asimismo la esencia *(Wesen)* del *idealismo absoluto* no es más *que la esencia (Wesen)* del *idealismo subjetivo liberada del límite de la subjetividad y precisamente del límite racional, vale decir, de la sensibilidad u objetividad* en general. Por eso, la filosofía hegeliana se puede derivar *inmediatamente* del idealismo kantiano y fichteano.

Kant dice: "Si consideramos, como es justo, a los objetos *(Gegenstände)* de los sentidos, como *meros fenómenos*, al mismo tiempo admitimos con ello, no obstante, que tienen por fundamento *una cosa en sí misma*, aunque no conozcamos cómo esta misma cosa esté constituida en sí misma sino sólo su fenómeno, es decir, el modo como son afectados nuestros sentidos por este algo desconocido. Por consiguiente, el entendimiento, precisamente porque *aprehende fenómenos*, reconoce también la existencia de *cosas en sí mismas*; y podemos decir, por tanto, que la representación de tales seres *(Wesen)*, fundamento subyacente de los fenómenos y, por tanto, meros seres *(Wesen)* del entendimiento, no sólo sería admisible sino también *inevitable*". Los objetos *(Gegenstände)* de los sentidos, de la experiencia son, pues, para el entendimiento *mero fenómeno*, no son ninguna *verdad*; no satisfacen, por consiguiente, al entendimiento, vale decir, *no corresponden a su esencia (Wesen)*. En consecuencia, el entendimiento no está limitado en modo alguno en su esencia *(Wesen)* por la consecuencia, el entendimiento no está limitado

en modo alguno en su esencia *(Wesen)* por la sensibilidad, de lo contrario no tomaría a las cosas sensibles por fenómenos sino por la verdad pura. Lo que no me satisface tampoco me limita ni restringe. ¡Y no obstante, los seres *(Wesen)* del entendimiento se dice que no son objetos *(Objekte)* reales para el entendimiento! La filosofía kantiana es la contradicción entre *sujeto* y *objeto (Objekt), esencia (Wesen) y existencia, pensar y ser (Sein).* La esencia *(Wesen)* recae aquí en el entendimiento; la existencia en los sentidos. *La existencia sin esencia (Wesen) es mero fenómeno* (tales son las *cosas sensibles*), *la esencia (Wesen) sin existencia es mero pensamiento* (tales son los *seres del entendimiento (Verstandeswesen)*, los noumena); son pensados pero les falta la existencia, por lo menos la existencia para nosotros, la objetividad *(Objektivität)*; son las cosas en sí, las cosas *verdaderas,* pero no son cosas *reales* y, en consecuencia, tampoco son cosas para el entendimiento, es decir, no son cosas determinables y cognoscibles por el entendimiento. Pero, ¡qué contradicción separar la verdad de la realidad, la realidad de la verdad! De aquí que, si suprimimos *(aufheben)* esta contradicción, tenemos la filosofía de la identidad, en la que los objetos *(objekte) del entendimiento, las cosas pensadas en cuanto son verdaderas,* son también las *cosas reales,* en la que la esencia *(Wesen)* y la consistencia del *objeto (Objekt)* del entendimiento corresponden a la esencia *(Wesen)* y a la consistencia del entendimiento o *sujeto,* y en la que, por consiguiente, el sujeto ya no está limitado y condicionado por una materia existente fuera de él y que contradice a su esen-

cia *(Wesen)*. Pero el sujeto, que ya no tiene ninguna cosa fuera de él y, por consiguiente, ningún límite en él, ya no es sujeto "finito" (ya no es *el* yo, al cual se le enfrenta un objeto *(Objekt)*: es el ser *(Wesen)* absoluto, cuya expresión teológica o popular es la palabra *Dios*. Ciertamente, es el mismo sujeto, el mismo yo que en el idealismo subjetivo, pero sin límites; es el *yo* que tampoco *parece ser* ya por eso un *yo*, un ser *(Wesen)* subjetivo, y por esta razón tampoco se sigue llamando *yo*.

23

La filosofía hegeliana es el idealismo *invertido*, el idealismo *teológico*, como la filosofía *spinozista* es el *materialismo teológico*; ella ha colocado a la *esencia (Wesen) del yo fuera del yo*, la ha separado del yo, la ha objetivado como substancia, como Dios, pero ha predicado de nuevo (por tanto, *indirecta* e *invertidamente*) la *divinidad del yo*, pero por este la ha convertido, como hizo Spinoza con la materia, en un *atributo* o *forma de la substancia divina: la conciencia que el hombre tiene de Dios es la conciencia que Dios tiene de sí mismo*. Lo que quiere decir lo siguiente: el ser *(Wesen)* pertenece a Dios, el saber pertenece al hombre. Pero, en Hegel, la esencia *(Wesen)* de Dios, en efecto, no es otra cosa sino la esencia *(Wesen)* del pensar o el pensar *abstraído del yo, del pensante*. La filosofía hegeliana ha convertido al pensar, al ser *(Wesen)* subjetivo, por tanto, pero pensado sin sujeto, y por consiguiente, al ser *(Wesen)* representado como un ser *(Wesen)*

distinto del sujeto, en el ser *(Wesen) divino* y *absoluto.*

Por eso, el misterio de la filosofía "*absoluta*" es el misterio de la teología. Asimismo como la teología convierte las determinaciones del hombre en determinaciones divinas, despojándolas de aquella determinación en la cual ellas son lo que son, asimismo procede también la filosofía absoluta. "Hay que suponer a cada uno el pensar de la razón, para pensarla como *absoluta* y, por consiguiente, para llegar al punto de vista que exijo, debe ser *abstraída del pensante.* Para aquel que haga la *abstracción,* la razón deja de ser inmediatamente *algo subjetivo*; y tampoco puede ser pensada ella misma como *algo objetivo,* pues algo *objetivo* o *pensado* sólo se hace posible en *oposición* a algo *pensante* del cual se *hace abstracción* aquí *completamente*; por tanto, mediante aquella *abstracción,* la razón se hace el verdadero en sí, el cual recae justamente en el punto de indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo". Schelling. Asimismo es en Hegel. El pensar *despojado* de su determinación en la que hay *pensar, actividad de la subjetividad,* es la *esencia (Wesen)* de la *Lógica* hegeliana. La tercera parte de la *Lógica* es la *lógica subjetiva* e incluso así se titula expresamente, y no obstante las formas de la subjetividad, que son el objeto *(Gegenstand)* de dicha *lógica, no deben ser subjetivas.* El concepto, el juicio, la conclusión, y hasta las formas particulares de la conclusión y del juicio, como el juicio problemático y el juicio asertórico, no son conceptos, juicios y conclusiones nuestras, no, son formas objetivas, existentes en sí y para sí, formas absolutas. ¡Así enajena *(entäussert)* y hace extra-

(entfremdet) la filosofía absoluta al hombre su propia esencia *(Wesen)*, su propia actividad! De allí la violencia y la tortura que ella inflige a nuestro espíritu. A lo que es nuestro no debemos pensarlo como nuestro, debemos hacer abstracción de la determinación en la cual algo es lo que es, vale decir, debemos pensarlo *desprovisto de sentido,* debemos tomarlo en el no-sentido de lo absoluto. *El no-sentido* es la esencia *(Wesen)* suprema de la teología, tanto de la ordinaria como de la especulativa.

Lo que Hegel censura a la filosofía de Fichte, que todos creen tener en sí al yo, que se recuerdan de sí, y no obstante, no encuentran en sí al yo. vale para la filosofía especulativa en general. Ella toma a casi todas las cosas en un sentido en el cual éstas ya no se reconocen. Y la causa de este mal es justamente la teologia El ser *(Wesen)* divino, el ser *(Wesen)* absoluto, debe distinguirse de los seres *(Wesen)* finitos, vale decir, de los seres *(Wesen)* reales. Pero para lo absoluto no tenemos otras determinaciones sino justamente las de las cosas reales, sean ellas naturales o humanas. ¿De qué modo, pues, se transforman estas determinaciones en determinaciones de lo absoluto? Sólo tomándolas en un sentido diferente que es su sentido real, vale decir, en un sentido completamente trastrocado. Todo lo que está en lo finito, está en lo absoluto, pero en lo absoluto todo es *completamente distinto* que en lo finito, allá valen leyes *distintas* de las nuestras; allá es razón y sabiduria lo que es puro disparate entre nosotros. De allí la *arbitrariedad ilimitada* de la especulación que utiliza el nombre de una cosa sin dejar valer el concepto que está unido a este nombre. La espe-

culación excusa esta arbitrariedad suya diciendo que escoge para sus conceptos nombres del idioma a los cuales la "conciencia común" asocia representaciones que tienen una semejanza remota con estos conceptos. Por tanto, echa la culpa al lenguaje. Pero la culpa yace en la cosa, en el *principio* mismo de la especulación. La contradicción entre el nombre y la cosa, entre la representación y el concepto de la especulación, no es más que la vieja contradicción teológica entre las determinaciones del ser *(Wesen)* divino y las determinaciones del ser *(Wesen)* humano, determinaciones que, respecto al hombre, son tomadas en el sentido real propiamente dicho, pero respecto a Dios son tomadas en un sentido solamente simbólico o analógico. Sin duda, la filosofía no ha de preocuparse por las representaciones que el uso corriente o el abuso asocia a un nombre, pero ella ha de atenerse a la naturaleza determinada de las cosas, cuyos signos son nombres.

24

La identidad de pensar y ser (Sein), punto clave de la filosofía de la identidad, no es más que una *consecuencia necesaria* y una *elaboración* del *concepto de Dios* entendido como el ser *(Wesen)* cuyo concepto o esencia *(Wesen)* contiene el ser *(Sein)*. La filosofía especulativa solamente ha *generalizado*, solamente ha hecho propiedad del pensar, del *concepto en gneral*, lo que la teología hacía *propiedad exclusiva del concepto de Dios*. Por tanto, la identidad de pensar y ser *(Sein)* es sólo la expresión de la *divinidad de la razión*, la expresión de que el

pensar o la *razón* es el ser *(Wesen) absoluto*, el *compendio de toda verdad* y realidad, de que no hay *oposición* en la razón, de que antes bien la razón es todo, así como en la teología estricta Dios es todo, vale decir, todo lo esencial y lo verdaderamnte existente *(Seiende)*. Pero un *ser (Sein)* que no es distinto del pensar, un ser *(Sein)* que sólo es un *predicado* o una determinación de la razón es sólo un ser *(Sein) pensado abstracto*, pero en verdad no es un ser *(Sein)*. Por tanto, la identidad de pensar y ser *(Sein)* expresa solamente la *identidad de pensar consigo mismo*. Lo que significa que el pensar absoluto no llega *al ser (Sein) ni alejándose de sí ni saliendo de sí*. Ser *(Sein)* queda un más allá. La filosofía absoluta ha convertido, por cierto, *el más allá de la teología* en el *más acá*, pero en cambio nos ha transformado el *más acá del mundo real* en el *más allá*.

Distinguiéndolo de *sí mismo*, determinado como actividad de mediación, el pensar de la filosofía especulativa o absoluta determina al ser *(Sein) como lo inmediato, como lo no-mediatizado. Para el pensar* (al menos para el pensar que tenemos aquí ante nosotros) el ser *(Sein)* no es más que esto. El pensar coloca frente a sí al ser *(Sein)*, pero lo coloca *dentro de sí mismo*, suprimiendo *(aufheben)* así inmediatamente y sin dificultad la oposición entre el ser *(Sein)* y el pensar mismo, pues el ser *(Sein)* como oposición del pensar *en el pensar*, el mismo no es otra cosa que un pensamiento. Si el ser *(Sein)* no es más que lo inmediato, si la inmediatez por sí sola constituye su diferencia del pensar, cuán fácil es demostrar que la determinación de la inmediatez y, por tanto, el

ser *(Sein)*, corresponde también al pensar. Si una mera *determinación de pensamiento* constituye la esencia *(Wesen)* del ser *(Sein)*, ¿cómo podría haber diferencia entre el ser *(Sein)* y el pensar?

25

La prueba de que algo existe sólo tiene el sentido de que este algo *no* es algo *solamente* pensado. Pero esta prueba no puede ser sacada *del pensar mismo*. Si el *ser (Sein)* debe agregarse a un objeto *(Objekt)* del pensar, tiene que *añadirse* al pensar algo *distinto del pensar mismo*.

El ejemplo de la diferencia entre cien taleros en la representación y cien taleros en la realidad, ejemplo escogido por Kant en la crítica de la prueba ontológica para ilustrar la diferencia entre el pensar y el ser *(Sein)*, pero escarnecido por Hegel, es en lo esencial exactísimo. Pues a los unos los tengo sólo en la cabeza pero a los otros los tengo en las manos; aquéllos están allí sólo *para mí* pero éstos están allí también para otros: pueden ser sentidos y vistos. Pero sólo existe aquello que existe a la vez para mí y para los otros, aquello en lo cual concordamos yo y el otro, aquello que no sólo es mío, aquello que es general.

En el pensar en cuanto tal me encuentro en identidad conmigo mismo, soy señor absoluto, nada allí me contradice, allí soy juez y parte al mismo tiempo, y por consiguiente, allí no hay distinción crítica entre el objeto *(Gegenstand)* y mis pensamientos de él. Pero si se trata únicamente del *ser (Sein)* de un objeto *(Gegen-*

stand), entonces no puedo pedir consejo a mí solo, tengo que escuchar testigos *distintos de mí*. Estos testigos distintos de mí en cuanto pensante son los sentidos. Ser *(Sein)* es algo en lo cual *participan* no sólo yo sino también los otros, y ante todo también el *objeto (Gegenstand)* mismo. Ser *(Sein)* significa ser *(Sein)* sujeto, significa ser *(Sein) para sí*. Y realmente no es lo mismo si soy sujeto o sólo objeto *(Objekt)*, si soy un ser *(Wesen)* para mí mismo sólo un ser *(Wesen)* para otro ser *(Wesen)*, vale decir, sólo un pensamiento. Si soy un mero objeto *(Objekt)* de la representación, si en consecuencia ya no soy yo mismo, como ocurre con el hombre después de la muerte, entonces tengo que aguantar todo, entonces el otro podrá hacer una imagen mía que será una verdadera caricatura sin que yo pueda protestar. Pero si aún existo realmente puedo contrariarlo, puedo hacerle sentir y probar que hay una diferencia remotísima entre yo, como soy en su imaginación, y yo, como soy en realidad, y por tanto, entre yo como soy objeto *(Objekt)* de él, y yo como soy sujeto. En el pensar, soy sujeto absoluto, dejo que todo valga como objeto *(Objekt)* o predicado mío, dejo que todo valga sólo como objeto *(Objekt)* o predicado del pensante, soy intolerante; en la actividad de los sentidos, en cambio, soy liberal, dejo que el objeto *(Gegenstand)* sea lo que yo mismo soy: sujeto, ser *(Wesen)* efectivo que *actúa por sí mismo*. Sólo los sentidos, sólo la intuición, me da algo como *sujeto*.

Un ser *(Wesen) solamente pensante*, y que además piensa sólo *abstractamente*, no tiene de ningún modo *representación del ser (Sein), de la existencia, de la realidad. Ser (Sein) es el límite del pensar; ser en cuanto ser (Sein als Sein) no es objeto (Gegenstand) de la filosofía, al menos de la filosofía abstracta y absoluta.* La filosofía especulativa expresa *esto mismo indirectamente* diciendo que para ella el *ser (Sein) es igual a no-ser —es nada.* Pero nada no es objeto *(Gegenstand) del pensar.*

El ser *(Sein)*, como *objeto (Objekt) del pensar especulativo*, es lo meramente inmediato, esto es, lo indeterminado; por tanto, *en él nada hay para distinguirlo, nada hay para pensar.* Pero el pensar especulativo es para sí mismo la medida de toda realidad, sólo define como algo aquello en lo cual se encuentra activado, en lo cual tiene material para pensar. Para el pensar abstracto el ser *(Sein)*, por consiguiente, es nada en sí y para sí mismo ya que es la nada del pensamiento, es decir, nada para el pensamiento, *es lo despojado del pensamiento*, nada en sí mismo y nada para sí mismo. Pero, precisamente por esto, el ser *(Sein)* es también, tal como lo introduce en su dominio la filosofía especulativa y cuyo concepto reivindica, un puro fantasma, el ser *(Sein)* absoluto puesto en contradicción con el ser *(Sein)* real y con lo que el hombre entiende por ser *(Sein)*. Por *ser (Sein)* el hombre entiende, de acuerdo con la cosa real y con la razón, *ser-ahí (Dasein), ser-para-sí (Fürsichsein), realidad (Realität), existencia (Existenz), efectividad (Wirklichkeit),*

objetividad (Objektivität). Todas estas determinaciones o nombres expresan, aunque desde distintos puntos de vista, una y la misma cosa. Ser *(Sein) in abstracto*,[9] ser *(Sein) sin* objetividad *(Objektivität), sin* efectividad *(Wirklichkeit), sin* ser-para-sí, es indudablemente nada, pero en esta *nada expreso solamente la nihilidad de esta abstracción mía.*

27

El ser *(Sein) de la Lógica hegeliana es el ser (Sein) de la antigua metafísica* que es enunciado de todas las cosas *indistintamente* ya que, según ella, *todas las cosas coinciden* en que *ellas son*. Pero este *ser (Sein) sin distinción* es un *pensamiento abstracto*, un *pensamiento* sin *realidad. El ser (Sein) es tan distinto como las cosas que son.*

Se dice, por ejemplo, en una Metafísica de la escuela de Wolff, que Dios, el mundo, el hombre, la mesa, el libro, etc., concuerdan entre sí en que son. Y Christian Thomasius dice: "El ser *(Sein)* es por doquiera lo mismo. La esencia *(Wesen)* es tan múltiple como las cosas". Ahora bien este ser *(Sein)* igual por todas partes, sin distinción y sin contenido, es también el ser *(Sein)* de la *Lógica* hegeliana. Hegel mismo observa que la polémica contra la identidad de ser *(Sein)* y nada sólo proviene de que se atribuye al ser *(Sein)* un contenido determinado. Pero, precisamente, la conciencia del ser *(Sein)* está unida siempre y necesariamente a un contenido determinado. Si hago abstracción del *con-*

[9] En latín en el original.

tenido del ser *(Sein)* y, por tanto, de todo contenido, pues todo es contenido del ser *(Sein)*, indudablemente me queda nada, como pensamiento de nada. Y por eso, cuando Hegel reprocha a la conciencia común que subordine algo que no pertenece al ser *(Sein)*, al ser *(Ser)* en cuanto objeto *(Gegenstand)* de la *Lógica*. le cae más bien el reproche a él de que subordina una abstracción sin fundamento a lo que legítima y racionalmente la conciencia humana entiende por ser *(Ser)*. El ser *(Sein) no es un concepto general separable de las cosas. Es uno con lo que es*. Es pensable sólo mediatamente, pensable sólo mediante los predicados que fundamentan la esencia *(Wesen)* de una cosa. El ser *(Sein)* es la posición de la esencia *(Wesen)*. *Lo que es mi esencia (Wesen) es mi ser (Sein)*. El pez está en el agua pero no se puede separar su esencia *(Wesen)* de este ser *(Sein)*. El idioma identifica ser *(Sein)* y esencia *(Wesen)*. Sólo en la vida humana pero también sólo en casos anormales y funestos se separa el ser *(Sein)* de la esencia *(Wesen)* —acontece que uno donde tiene su ser *(Sein)* no tiene su esencia *(Wesen)*, pero precisamente acontece también que uno no está sinceramente con el alma donde está solamente con el cuerpo. Sólo allí donde está tu corazón, *tú eres tu mismo*. Pero a todos los seres *(Wesen)* (exceptuando los casos contranaturales) gusta estar allí donde están y ser lo que ellos son, es decir, donde su esencia *(Wesen)* no está separada de su ser *(Sein)* ni su ser *(Sein)* está separado de su esencia *(Wesen)*. Y por consiguiente, tú no puedes fijar para sí el ser *(Sein)* como algo puramente idéntico distinguiéndolo de la diversidad de la esencia *(We-*

sen). Después de la substracción *de todas las cualidades esenciales (wesentlichen)* de las cosas el ser *(Sein)* es solamente *tu representación* del ser *(Sein)*; un ser *(Sein)* fabricado e imaginado, un ser *(Sein) sin la esencia (Wesen)* del ser *(Sein).*

28

La filosofía hegeliana no ha ido más allá de la contradicción entre el pensar y el ser (Sein). El ser (Sein), con el que comienza *la Fenomenología, asimismo como el ser (Sein) con el que comienza la Lógica, está en contradicción directísima con el ser (Sein) real.*

Esta contradicción se pone de manifiesto en la *Fenomenología* en la forma del "esto" y de lo "general", pues lo singular pertenece al ser *(Sein)* y lo general al pensar. Ahora bien, en la *Fenomenología,* coinciden "esto" con "esto" de manera indiscernible para el pensamiento, ¡pero qué enorme diferencia hay entre el "esto", como objeto *(Objekt)* del pensar abstracto, y el mismo "esto", como objeto *(Objekt)* de la realidad! Por ejemplo, *esta mujer es mi mujer, esta casa es mi casa,* aunque cada uno, como yo, diga de su casa y de su mujer: esta casa, esta mujer. Por tanto, la indiferencia e indistinción del "esto" lógico son aquí interrumpidas y suprimidas *(aufgehoben)* por el sentido jurídico. Si dejáramos valer el "esto" lógico en el derecho natural, llegaríamos directamente a la comunidad de los bienes y de las mujeres, donde no hay diferencia entre "este" y "aquel", donde cada uno posee a cada una, o, más precisamente todavía, directamente a la supresión *(Aufhebung)* de todo de-

recho, pues el derecho está basado solamente en la realidad de la diferencia del "este" y del "aquel".

Al comienzo de la *Fenomenología* tenemos ante nosotros solamente la contradicción entre la *palabra,* que es general, y la *cosa,* que es siempre una cosa singular. Y el pensamiento, que sólo descansa en la palabra, no supera esta contradicción. Pero así como la palabra no es la cosa, asimismo el ser *(sein) enunciado o pensado* no es el ser *(Sein)* real. Si se contesta que en Hegel no se trata, como aquí del ser *(Sein)* desde el punto de vista práctico, sino del ser *(Sein)* solamente desde el punto de vista teórico, hay que replicar entoncs que este punto de vista está completamente en su sitio. Pues la cuestión del ser *(Sein)* es justamente una cuestión práctica, una cuestión en la que está comprometido nuestro ser *(Sein),* una cuestión de muerte y vida. Y si nos asimos firmemente a nuestro ser *(Sein)* en el Derecho, entonces tampoco queremos dejárnoslo quitar por la *Lógica.* El ser *(Sein)* tiene que ser reconocido también por la *Lógica* si ella no quiere permanecer en contradicción con el ser *(Sein)* real. Por lo demás, el punto de vista práctico (el punto de vista del comer y del beber) es invocado incluso por la *Fenomenología* para refutar la verdad del ser *(Sein)* sensible, vale decir, la verdad del ser *(Sein)* singular. Pero ni ahora ni nunca debo mi existencia al pan lingüístico o lógico (al pan *in abstracto*),[10] sino siempre y únicamente a *este* pan, al pan *"inefable"*. El ser *(Sein),* fundamentado en tales inefabilidades, es por esto

[10] En latín en el original.

mismo algo inefable. Sí, lo inefable. Donde cesan las palabras, sólo allí comienza la vida, sólo allí se revela el misterio del ser *(Sein)*. Por lo tanto, si inefabilidad es no-racionalidad, entonces toda existencia, porque siempre y sólo es *esta* existencia, es no razón. Pero no la es. Aun siendo inefable, la existencia tiene para sí misma sentido y razón.

29

El pensar que *"usurpa a su otro"* —pero "lo otro del pensar" es el ser *(Sein)*— es el *pensar que trasciende su límite natural*. El pensar usurpa su contrario significa: el pensar *reivindica para sí, no lo que corresponde al pensar, sino lo que corresponde al ser (Sein)*. Pero al *ser (Sein)* corresponde *la singularidad, la individualidad y al pensar la generalidad*. Por tanto, el *pensar reivindica para sí la singularidad*, significa que convierte la negación de la generalidad, la forma esencial de la sensibilidad, la *singularidad, en un momento del pensar*. De esta manera, el pensar "abstracto" o el concepto abstracto, el cual *tiene fuera* de sí al ser *(Sein)*, se hace concepto "concreto".

Pero ¿cómo llega el hombre a estas usurpaciones del pensar en el dominio del ser *(Sein)*? Mediante la teología. En Dios el ser *(Sein)* está unido inmediatamente a la esencia *(Wesen)* o concepto; la singularidad, forma de la existencia, a la generalidad. El *"concepto concreto" es Dios transformado en concepto*. Pero, ¿cómo pasa el hombre desde el pensar "abstracto" al pensar "concreto" o absoluto, cómo pasada de la filosofía a la teología? La historia misma ha

dado la respuesta a esta pregunta en la transición de la filosofía antigua pagana a la llamada filosofía *neo platónica,* pues la filosofía neoplatónica se distingue de la antigua sólo por el hecho de que ella es teología mientras que aquélla es solamente filosofía. La filosofía antigua tenía como principio a la razón, a la idea, pero "la idea no ha sido puesta por Platón y Aristóteles, como lo que *contiene a todo*". La filosofía antigua dejaba subsistir algo fuera del pensar, un residuo, por así decirlo, que no cabía en el pensar. La imagen de este ser *(Sein)* fuera del pensar es la *materia,* substrato de la realidad. La razón tenía su *límite* en la materia. La filosofía antigua vivía todavía en la distinción entre el pensar y el ser *(Sein)*: el pensar, el espíritu, la idea, no era todavía para ella *la realidad que todo abarca, vale decir, la realidad única, exclusiva y absoluta.* Los filósofos antiguos eran todavía *sabios mundanos,* fisiólogos, políticos, zoólogos, en suma, *antropólogos,* y no teólogos o al menos sólo teólogos *parciales,* y por cierto, precisamente a causa de esto también, todavía eran solamente antropólogos parciales, y por eso, limitados y defectuosos. En cambio, para los neoplatónicos, la materia, el mundo material y real en general, ya no es ninguna instancia, ninguna realidad. Patria, familia, nexos y bienes mundanos en general, a los cuales la filosofía peripatética antigua consideraba como la bienaventuranza del hombre, todo esto es nada para el sabio neoplatónico. Consideraban a la muerte incluso mejor que la vida corporal, no incluían al cuerpo en su esencia *(Wesen),* y separándose de todas las cosas corporales, en suma de todas las cosas exteriores, colo-

caban a la bienaventuranza únicamente en el alma. Pero donde el hombre ya no tiene nada fuera de él, busca y encuentra todo *dentro de* él, coloca en el sitio del mundo real al mundo imaginario e inteligible en el cual está todo lo que está en el mundo real pero de *manera representada, abstracta.* En los neoplatónicos, incluso la materia se encuentra en el mundo inmaterial pero ella es allí únicamente una materia ideal, pensada, imaginaria. Y donde el hombre ya no tiene ningún ser *(Wesen) fuera de él,* se pone en *pensamientos* un ser *(Wesen), el cual* en *cuanto ser (Wesen) de pensamiento* tiene, sin embargo, al mismo tiempo, las *propiedades de un ser (Wesen) real; el cual es al mismo tiempo, en cuanto ser (Wesen)* no-sensible, un ser *(Wesen)* sensible; y en cuanto *objeto (Objekt) teórico es al mismo tiempo objeto (Objekt) práctico.* Este ser *(Wesen)* es *Dios.* el bien supremo de los neoplatónicos. Sólo en el *ser (Wesen)* es *Dios,* el bien supremo de los neoplatónicos. Sólo en el ser *(Wesen)* se satisface el hombre. Por eso, él reemplaza la falta de ser *(Wesen)* real por un ser *(Wesen)* ideal, es decir, subordina ahora el ser *(Wesen)* de la *realidad,* a la que ha renunciado o perdido, a sus representaciones y pensamientos: la representación ya no es para él representación sino el *objeto (Gegenstand)* mismo, la imagen ya *no* es imagen sino la cosa misma; el pensamiento, la idea, ya no es pensamiento, idea, sino realidad. Precisamente porque él ya no se conduce como sujeto frente a un mundo real, siendo su propio objeto *(Objekt),* se le convierten *sus representaciones en objetos (Objekten), en seres (Wesen), en espíritus y dioses.* Cuanto más abstracto sea él,

cuanto más negativo sea respecto a lo sensible real, tanto *más sensible es justamente en lo abstracto.* Dios, lo Uno, el objeto *(Objekt)* supremo y el ser *(Wesen)* de la abstracción de toda multiplicidad y diversidad, es decir, de la sensibilidad, es conocido por contigüidad, por presencia (παρουσῐα) inmediata. Sí, como lo más bajo, la materia, así es sabido también lo Supremo, lo Uno: por el *no-saber*, por la *ignorancia.* Lo cual significa: el ser *(Wesen)* no-sensible, *supra*sensible, es al mismo tiempo un ser *(Wesen)* que es *(seiendes)* realmente, un ser *(Wesen) sensible.*

Como el hombre allí donde se *descorporiza,* donde él niega el cuerpo, este *límite racional* de la subjetividad, cae en una práctica fantástica y trascendente, trata con apariciones *corporales* de Dios y espíritus, suprimiendo, por tanto, *prácticamente* la diferencia entre imaginación e intuición, asimismo se pierde también *teóricamente la diferencia entre pensar y ser (Sein), entre lo subjetivo y lo objetivo (Objektiv), entre lo sensible y lo no-sensible,* una vez que *la materia ya no es una realidad para el hombre* y, por consiguiente, *ya no es límite de la razón pensante,* una vez que la razón, la esencia *(Wesen)* intelectual, *la esencia (Wesen) de la subjetividad en general, en esta su ilimitabilidad, es la esencia (Wesen) única y absoluta para él.* El pensar niega a todo pero únicamente para poner todo en él. Ya no tiene *límite alguno en algo fuera de él* pero, por ello mismo sale *de su límite inmanente, de su límite natural.* De este modo, la razón, la idea, se hace *concreta,* es decir, se hace aquello que *debe dar la intuición; se atribuye al pensar lo que es función, asunto de los sentidos, de las sensaciones, de la vida,*

convirtiéndolos en una función, en un *asunto del pensar*, es decir, se convierte a lo *concreto* en un *predicado del pensamiento*, al ser *(Sein)* en una mera *determinación del pensamiento*, pues la proposición: *el concepto es concreto*, es idéntica a la proposición: el ser *(Sein) es una determinación del pensamiento*. Lo que en los neoplatónicos es representación, fantasía, Hegel lo ha transformado sólo en conceptos, lo ha racionalizado. Hegel no es el "Aristóteles alemán o cristiano", él es el Proclo alemán. La *"filosofía absoluta"* es el *renacimiento de la filosofía alejandrina*. Según la determinación expresa de Hegel, la filosofía absoluta no es la filosofía aristotélica, la antigua filosofía pagana en general, sino la filosofía alejandrina (la filosofía cristiana, mezclada todavía, por cierto, con ingredientes paganos), pero todavía en el elemento de la abstracción de la conciencia de sí concreta.

Hay que observar todavía que la filosofía neoplatónica enseña con especial claridad que como es el objeto *(Objekt)*, así es el sujeto y a la inversa, que, por consiguiente, el objeto *(Objekts)* de la teología no es otra cosa que la esencia *(Wesen)* objetivada *(vergegenständlichte)* del sujeto, del hombre. En los neoplatónicos, Dios en la suprema potencia, es lo simple, lo uno, lo puramente indeterminado e indistinto; no es una esencia *(Wesen)*, sino que está por encima de la esencia *(Wesen)*, pues la esencia *(Wesen)*, por ser esencia *(Wesen)*, todavía está determinada; no es concepto ni entendimiento sino que carece de entendimiento y está por encima del entendimiento, pues también el entendimiento, por ser entendimiento, está determinado, y don-

de hay entendimiento hay distinción, escisión entre lo pensante y lo pensado, la cual no cabe en lo puramente simple. Pero para el neoplatónico lo que el ser *(Wesen)* supremo es objetivamente, lo es también subjetivamente; lo que él pone en el objeto *(Gegenstand)*, en Dios como ser *(Sein)*, lo pone en el mismo como actividad, como aspiración. No ser ya diferencia, no ser ya entendimiento, no ser ya uno mismo, es y quiere decir ser Dios. Pero el neoplatónico se esfuerza por llegar a ser lo que Dios es: la meta de su actividad es "dejar de ser el mismo, dejar de ser entendimiento y razón". Para el neoplatónico, el éxtasis, el arrobamiento, es el estado psicológico supremo del hombre. Este estado, como esencia objetivada *(Wesen vergegenständlicht)*, es la esencia *(Wesen)* divina. Así, Dios emana sólo del hombre pero no a la inversa, por lo menos originalmente, no el hombre de Dios. Esto se manifiesta con especial claridad también en la siguiente determinación que asimismo se encuentra en los neoplatónicos o sea, la determinación de Dios como una esencia *(Wesen)* bienaventurada, que de nada carece. Pues, ¿dónde sino en los dolores y necesidades del hombre tiene su causa y origen esta esencia *(Wesen)*? Con la miseria de la necesidad y del dolor desaparece también la representación y sensación de la bienaventuranza. La bienaventuranza sólo es una realidad en oposición a la no-bienaventuranza. Sólo en la miseria del hombre tiene Dios su lugar de nacimiento. Sólo del hombre toma Dios todas sus determinaciones: *Dios es* lo que el hombre *quiere* ser, su propia esencia *(Wesen)*, su propia meta, representada como esencia *(Wesen)* real. Pero, precisamente por esto,

ahora también el hombre real se hizo un simple abstracto sin carne ni sangre, se hizo una figura alegórica de la esencia *(Wesen)* divina. Plotino se avergonzaba, al menos según nos informa su biógrafo, de tener un cuerpo.

30

La determinación de que sólo el concepto "concreto", aquel concepto que sustenta en él la naturaleza de lo real, es el verdadero concepto, expresa el reconocimiento de la *verdad* de lo concreto o real. Pero, sin embargo, ya que está presupuesto previamente el concepto, esto es, *la esencia (Wesen) del pensar como ser (Wesen)* absoluto, *como el único ser (Wesen)* verdadero, lo real o efectivo puede ser reconocido sólo de *manera indirecta,* sólo como el *adjetivo* esencial y necesario del concepto. Hegel es *realista* pero realista *puramente idealista,* o mejor, realista *abstracto:* realista en la abstracción de *toda realidad.* El niega al pensar, esto es, al pensar abstracto, pero *lo niega de nuevo en el pensar abstracto mismo,* así que la negación de la abstracción misma es de nuevo una abstracción. Según Hegel, la filosofía tiene como objeto *(Objekt) sólo "lo que es"*, pero este *"es"* mismo sólo es un *"es" abstracto y pensado.* Hegel es un pensador *que se sobrepuja* en el pensar; quiere aprehender la *cosa misma,* pero en el *pensamiento* de la cosa; quiere estar *fuera* del pensar pero *dentro* del pensar mismo: de allí la dificultad para captar al concepto "concreto".

31

El reconocimiento de la *luz de la realidad* en *la obscuridad de la abstracción es una contradicción,* es la afirmación de lo real en su negación. Sólo *la filosofía nueva,* que reconoce *a lo concreto no en abstracto sino en concreto,* que reconoce a lo *real en su realidad,* esto es, *de manera adecuada a la esencia (Wesen) de lo real,* como lo verdadero, y lo erige en *principio* y *objeto (Gegenstand) de la filosofía,* es por ello *la verdad de la filosofía hegeliana, la verdad de la filosofía moderna en general.*

La necesidad histórica o el desarrollo de la filosofía nueva desde la antigua es aproximadamente el siguiente. Según Hegel, el concepto concreto, la idea, es al principio solamente abstracto, existe sólo en el elemento del pensar: es el Dios de la teología racionalizada, *antes* de la *creación del mundo.* Pero así como Dios se exterioriza, se revela, se hace mundo y se realiza, así se realiza la idea: Hegel es la historia de la teología transformada en un proceso lógico. Pero tan pronto como llegamos con la realización de la idea al reino del realismo, tan pronto como la *verdad* de la idea es que ella es *real,* que ella *existe,* tenemos, pues, a la *existencia* como *criterio de la verdad:* sólo es *verdadero lo que es real.* Y la cuestión es solamente: ¿qué es real?, ¿lo solamente pensado?, ¿lo que es solamente objeto *(Wejen)* del pensar, del entendimiento? Pero así no saldríamos de la idea *in abstracto.*[11] Objeto *(Objekt)* del pensar es también la idea platónica; objeto *(objekt)* interno

[11] En latín en el original.

también el más allá celeste, objeto *(Objekt)* de la fe, de la representación. Si la realidad del pensamiento es la realidad en tanto que *pensada,* entonces la realidad del pensamiento es de nuevo sólo el pensamiento y permanecemos así solamente en la *identidad del pensamiento consigo mismo,* en el idealismo: un idealismo que se distingue del idealismo subjetivo sólo porque abarca todo el contenido de la realidad y lo convierte en una determinación del pensamiento. Por lo tanto, si *verdaderamente* se toma *en serio* la realidad del pensamiento o de la idea, tiene que añadírsele algo *diferente* de lo que él mismo es, o mejor aún: tiene *que ser* algo *diferente,* como *pensamiento realizado que como pensamiento no* realizado, *como mero pensamiento;* tiene que ser objeto *(Gegenstand)* no sólo del pensar sino también del *no*-pensar. El pensamiento se realiza significa justamente: el pensamiento se niega, deja de ser mero pensamiento. Pero, ¿qué es ahora este no-pensar, este algo distinto del pensar? Lo sensible. El pensamiento se realiza significa, por consiguiente: se hace *objeto (Objekt) de los sentidos.* La *realidad* de la idea es, por tanto, la *sensibilidad;* pero la realidad es la *verdad* de la idea; por tanto, solamente la sensibilidad es la verdad de la idea. Pero, no obstante, así tenemos a la sensibilidad todavía sólo como un predicado y a la idea o al pensamiento como sujeto. Pero, ¿por qué se simboliza entonces la idea, por qué *no es verdadera* si no es real, es decir, si no es *sensible*? ¿No se hace dependiente de ese modo su verdad de la sensibilidad? ¿No se concede significación y valor a lo sensible *para sí mismo,* prescindiendo de que lo sensible es la realidad

de la idea? Si la sensibilidad nada es para sí misma, ¿para qué la necesita la idea? Si sólo la idea da valor y contenido a la sensibilidad, entonces ésta es puro lujo, pura futilidad: sólo una ilusión que el pensamiento se simula. Pero no es así. Sólo se exige al pensamiento que se realice, que se sensibilice, *porque inconscientemente está presupuesto* al pensamiento la realidad, la sensibilidad, *independiente* del pensamiento, *como verdad*. El pensamiento se acredita por la sensibilidad, ¿cómo sería esto posible si *inconscientemente* no se la tuviera por verdad? Pero, no obstante, ya que *conscientemente* se parte de la verdad del pensamiento, se expresa la verdad de la sensibilidad sólo *post factum*, y se convierte a la sensibilidad únicamente en un atributo de la idea; lo cual es una contradicción, pues la sensibilidad es sólo atributo y, sin embargo, solamente ella confiere verdad al pensamiento: es, por tanto, al mismo tiempo, lo principal y lo secundario, esencia y accidente. Nos libramos de esta contradicción únicamente si convertimos a lo real, a lo sensible, en *sujeto de sí mismo*, si le damos significación absolutamente autónoma, divina, primitiva, y no solamente derivada de la idea.

32

Lo real *en su realidad* o *en cuanto real*, es lo real *en cuanto objeto (Objekt) de los sentidos, es lo sensible. Verdad, realidad, sensibilidad*, son idénticos. Sólo un ser *(Wesen)* sensible es un ser *(Wesen)* verdadero, un ser *(Wesen)* real. Sólo mediante los *sentidos* se da un *objeto (Gegenstand)* en el sentido verdadero y no se da

mediante el pensar *para sí mismo*. El objeto *(Objekt) dado por el pensar* o *idéntico es sólo pensamiento.*

Un objeto *(Objekt)*, un objeto *(Objekt)* real, pues, sólo me es dado donde me es dado un ser *(Wesen)* que actúa sobre mí, donde mi autoactividad —si parto del punto de vista del pensar— encuentra su *límite*, su resistencia, en la actividad de otro ser *(Wesen)*. El concepto del objeto *(Objekt)* originalmente no es más que el concepto de otro *yo* —así interpreta el hombre durante la niñez a todas las cosas como seres *(Wesen)* espontáneos, arbitrarios— y por eso el concepto del *objeto (Objekt)* en general está mediatizado por el concepto del tú, del *yo objetivo*. No al yo, sino al no-yo en mí, para hablar en el lenguaje de Fichte, está dado un objeto *(Objekt)*, es decir, otro yo, pues sólo allí donde soy transformado de un yo en un tú, donde sufro, surge la representación de una actividad *existente fuera de* mí, esto es, de una objetividad. Pero sólo por los sentidos es el yo no-yo.

Para la anterior filosofía abstracta es característica la cuestión: ¿cómo actuar seres *(Wesen)*, sustancias distintas y autónomas unas sobre otras, por ejemplo, el cuerpo sobre el alma, sobre el yo? Pero esta cuestión era irresoluble para ella porque se hacía abstracción de la sensibilidad, porque las sustancias que debían actuar unas sobre otras eran seres *(Wesen)* abstractos, seres *(Wesen)* puramente racionales. Sólo la sensibilidad resuelve el misterio de la actuación recíproca. Sólo seres *(Wesen)* sensibles actúan unos sobre otros. Yo soy yo —para mí— y al mismo tiempo tú —para otro. Pero lo soy sólo como ser *(Wesen)* sensible. El en-

tendimiento abstracto empero aisla este ser-para-si *(Fürsischsein)* como substancia, átomo, yo, Dios y de allí que sólo *arbitrariamente* puede ponerlo en vinculación con el ser-para-otro *(Sein fur anderes)*, pues la *necesidad* de esta vinculación es únicamente la sensibilidad de la cual precisamente el entendimiento abstracto hace abstracción. Lo que pienso sin sensibilidad, lo pienso sin vinculación y fuera de ella. ¿Cómo puedo pensar, por lo tanto, lo no-vinculado al mismo tiempo como vinculado?

33

La nueva filosofía contempla y considera *al ser (Sein)* como él es para nosotros, *no solamente como ser (Wesen) pensante* sino como ser *(Wesen) realmente existente —al ser (Sein) por tanto como objeto (Objekt) del ser (Sein)—* como objeto *(Omjekt) de sí mismo*. El ser *(Sein)* como objeto del ser *(Sein)* —y sólo *este* ser *(Sein)* es ser *(Sein)* y sólo él merece el nombre del ser *(Sein)*— es el *ser (Sein) de los sentidos, de la intuición, del sentimiento, del amor. El ser (Sein)* es, por tanto, un *secreto* de la intuición, del sentimiento, del amor.

Sólo en **el** sentimiento, sólo en el amor, tiene el *"esto"* —esta persona, esta cosa—, es decir, lo individual, valor absoluto; es *infinito* lo *finito*: en ello y sólo en ello consiste la infinita profundidad, la divinidad y verdad del amor. Sólo en el amor es verdad y realidad el Dios que enumera los pelos de la cabeza. El mismo Dios cristiano es sólo una abstracción del amor humano, sólo una imagen de ese amor. Pero precisamente porque el *"esto"* tiene valor únicamente en el amor, se revela también sólo en

él y no en el pensar abstracto, el secreto del ser *(Sein)*. El amor es pasión y únicamente la pasión es el distintivo de la existencia. Sólo lo que es *objeto (Objekt)* real o posible *de la pasión, existe*. El pensamiento abstracto, carente de sentimiento y de pasión, suprime la *diferencia entre ser y no-ser (Sein und Nichtsein)*, pero para el amor esta diferencia, evanescente para el pensamiento, es una realidad. Amor no significa otra cosa que enterarse de esta diferencia. Quien no ama nada —sea el objeto *(Gegenstand)* que sea— le es completamente indiferente si algo es o no es. Pero así como se me da el ser *(Sein)* como diferente del no-ser *(Nichtsein)*, sólo mediante el amor, sólo mediante el sentimiento en general, así también se me da sólo mediante ellos un *objeto (Objekt)* diferente de mí. El dolor es una recia protesta contra la identificación de lo subjetivo y lo objetivo. El dolor del amor es el hecho de que lo que está en la representación, *no está* en la realidad. Lo subjetivo es aquí lo objetivo, la representación es el objeto *(Gegenstand)*, pero esto justamente no *debe ser*: es una contradicción, no es una verdad, es una desgracia; de allí el deseo de establecer la verdadera relación donde lo subjetivo y lo objetivo no es idéntico. Incluso el dolor animal del hombre consiste solamente en que no hay nada objetivo en el estómago, en que el estómago, en cierto modo, es objeto *(Objekt)* para sí mismo, en que sus paredes vacías se rozan entre sí en vez de rozarse en un material. De allí que, en el sentido de la antigua filosofía trascendente, los sentimientos humanos no tienen significación empírica, antropológica, sino significación ontológica, *me-*

tafísica: en los sentimientos, incluso en los sentimiento cotidianos, están ocultas las más profundas y supremas verdades. Así, el amor es la verdadera prueba *ontológica* de la existencia de un objeto *(Gegenstand)* fuera de nuestra cabeza y no existe ninguna otra prueba del ser *(Sein)* que el amor, el sentimiento en general. Sólo existe aquello cuyo *ser (Sein)* te depara *alegría* y cuyo *no-ser (Nichtsein)* te depara *dolor*. La diferencia entre objeto *(Objekt)* y sujeto, entre ser *(Sein)* y no-ser *(Nichtsein)*, es una diferencia tan *placentera como dolorosa*.

34

La nueva filosofía se basa en la *verdad del amor*, en *la verdad del sentimiento*. En el amor, en el sentimiento en general, *pone en evidencia cada hombre la verdad de la nueva filosofía*. La nueva filosofía, en relación a su base misma, no es otra cosa que la *esencia (Wesen) del sentimiento elevada a la conciencia: ella afirma solamente en la razón y con ella lo que cada hombre* —el hombre real— *reconoce en su corazón*. Ella es el corazón llevado al entendimiento. El corazón no quiere objetos *(Gegenstände) y seres (Wesen)* abstractos, metafísicos o teológicos —quiere *objetos (Gegenstände) y seres (Wesen) reales, sensibles*.

35

Si la *antigua* filosofía decía: *lo que no se ha pensado no es:* la *nueva* filosofía, en cambio, dice: lo que no es amado *ni puede ser amado*, no es. Pero lo que no puede ser amado tam-

poco puede ser adorado. Sólo lo que puede ser *objeto (Objekt) de la religión*, es *objeto (Objekt)* de la filosofía.

Pero tanto objetiva como también subjetivamente el amor es el criterio del ser *(Sein)* —el criterio de la verdad y realidad. *Donde no hay amor, tampoco hay verdad.* Y sólo *es algo quien algo ama: no ser nada y no amar nada,* son idénticos. Cuanto más se es, tanto más se ama y viceversa.

36

Si la *antigua filosofía* tuvo por punto de partida la proposición: *soy un ser (Wesen) abstracto, un ser (Wesen) solamente pensante, el cuerpo no pertenece a mi ser (Wesen);* la nueva filosofía empieza, por el contrario, con la proposición: *soy un ser (Wesen) real, un ser (Wesen) sensible, el cuerpo pertenece a mi ser (Wesen), incluso el cuerpo en su totalidad, es mi yo, mi ser (Wesen) mismo.* De allí que el antiguo filósofo pensara *en contradicción y conflicto continuos con los sentidos* para rechazar las representaciones sensibles, para no mancillar los conceptos abstractos; la nueva filosofía, por el contrario, piensa en *armonía y en paz con los* sentidos. La antigua filosofía admitía la verdad de la sensibilidad —incluso en el concepto de Dios, que en sí mismo abarca el ser *(Sein)*, pues, sin embargo, este ser *(Sein)* debía ser al mismo tiempo por otra parte *un ser (Sein) distinto del ser pensado (Gedachtsein), un ser (Sein) fuera del espíritu, fuera del pensamiento, un ser (Sein) realmente objetivo,* es decir, un ser *(Sein) sensible*— pero

sólo la admitía ocultamente, sólo *in abstracto*[12], sólo *inconscientemente y contra su voluntad;* sólo porque ella *tenía* que admitirla —la nueva filosofía, por el contrario, reconoce la *verdad* de la sensibilidad *con alegría, conscientemente*: ella es la filosofía *francamente sensible*.

37

La filosofía moderna buscaba algo *inmediatamente cierto*. Por eso rechazó el pensar sin fundamento y sin base de la escolástica y fundó la filosofía en la *conciencia de sí*, es decir, colocó en el lugar del ser *(Wesen) únicamente pensado*, en el lugar de Dios, del ser *(Wesen)* supremo y último de toda la filosofía escolástica, al ser *(Wesen) pensante*, al *yo*, al *espíritu consciente de sí mismo*, pues para el que piensa lo pensante es *infinitamente más próximo, más presente y más cierto que lo pensado*. Dubitable es la existencia de Dios, dubitable en general lo que yo pienso, pero es indubitable que yo soy, yo, el que piensa, el que duda. Pero la conciencia de sí de la filosofía moderna es ella misma también *únicamente un ser (Wesen) pensado, mediatizado por abstracción y, por tanto, un ser (Wesen) dubitable. Indubitable, inmediatamente cierto, es solamente lo que es objeto (Objekt) de los sentidos, de la intuición y del sentimiento.*

[12] En latín en el original.

38

Sólo es *verdadero y divino lo que no necesita comprobación alguna, lo que inmediatamente es cierto por sí mismo, lo que inmediatamente habla para sí mismo e inmediatamente* provoca la afirmación de que es *—lo puramente decidido, lo puramente indubitable, lo claro como el día.* Pero claro como el día es solamente lo sensible; sólo donde *comienza la sensibilidad cesa toda duda y disputa.* El secreto del saber *inmediato* es la *sensibilidad.*

Todo es mediatizado, dice la filosofía hegeliana. Pero algo es verdadero sólo cuando ya no es algo mediatizado sino inmediato. Por eso, sólo surgen épocas históricas donde lo que antes era solamente pensado, mediatizado, viene a ser objeto *(Objekt)* de certeza inmediata sensible: viene a ser *verdad* lo que antes era solamente pensamiento. Corresponde a la escolástica hacer de la mediación una necesidad divina y una propiedad esencial de la verdad. Su necesidad es sólo *condicionada,* ella es necesaria únicamente donde subyace todavía una *falsa presuposición,* donde una verdad, una doctrina, entra en contradicción con una doctrina que todavía pasa por verdadera y aun es respetada. La verdad *que se mediatiza es* la verdad *afectada* todavía *de su antítesis.* Se comienza con la antítesis pero después es suprimida *(aufgehoben).* Ahora bien, si hay que suprimirla, si hay que negarla, ¿por qué debo comenzar con ella, por qué no comenzar en seguida con su negación? Un ejemplo. Dios en cuanto Dios es un ser *(Wesen)* abstracto; él se particulariza, se determina, se realiza ha-

ciéndose mundo, haciéndose hombre; sólo así es concreto, sólo así está negado el ser *(Wesen)* abstracto. ¿Pero por qué, pues, no comenzar inmediatamente por lo concreto? ¿Por qué, pues, no es superior lo que es cierto y es probado *por sí mismo* que lo que es cierto por la nulidad de su contrario? ¿Quién puede, por tanto, erigir la mediación en necesidad, en ley de la verdad? Sólo aquel que todavía está cautivo en lo que hay que negar, aquel que *continúa luchando y pugnando consigo mismo, que todavía no está perfectamente de acuerdo consigo mismo;* en una palabra, sólo aquel para quien una verdad es únicamente talento, asunto de una facultad especial, aunque eminente, y no genio, asunto del hombre total. Genio es saber inmediato, saber sensible. Lo que el talento tiene únicamente en la cabeza, lo tiene el genio en la carne y en la sangre. Lo cual precisamente quiere decir: lo que para el talento es todavía únicamente un objeto *(Objekt)* del pensar, es para el genio un objeto *(Objekt)* de los sentidos.

39

La antigua filosofía absoluta ha echado a los sentidos únicamente en el *dominio de la aparición, de la finitud* y, sin embargo, en *contradicción* con esto, ha determinado a *lo absoluto, a lo divino* como *objeto (Gegenstand) del arte.* Pero el *objeto (Gegenstand) del arte* —mediatamente en el arte literario, inmediatamente en las artes plásticas— es *objeto (Gegenstand) de la vista, del oído, del sentimiento.* Por tanto, *objeto (Gegenstand) de los sentidos no es sólo lo finito, lo fenoménico,* sino también el *ser*

(Wesen) verdadero y divino: los sentidos son el órgano de lo absoluto. El arte "representa la verdad en lo sensible", lo cual significa, comprendido y expresado correctamente: *el arte representa la verdad de lo sensible.*

40

Lo que ocurre con el arte, ocurre con la *religión.* La *intuición sensible,* y no la representación, es la *esencia (Wesen) de la religión cristiana,* la forma, *el órgano,* del *ser (Wesen) supremo y divino.* Pero donde la intuición sensible se considera *órgano* del ser *(Wesen) divino, del ser (Wesen) verdadero,* allí *se expresa y se reconoce al ser (Wesen) divino como un ser (Wesen) sensible y al ser (Wesen) sensible como un ser (Wesen) divino,* pues *como el sujeto así es el objeto (Objekt).*

"Y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y *vimos* su gloria". Sólo para los que vienen más tarde es el objeto *(Gegenstand)* de la religión cristiana un objeto *(Objekt)* de la representación y de la fantasía; pero la intuición ordinaria es restaurada de nuevo. En el cielo Cristo, Dios, es objeto *(Objekt)* de la intuición *inmediata,* de la intuición *sensible;* él llega a ser allá de un objeto *(Gegenstand) de la representación, del pensamiento,* y por tanto de un *ser (Wesen) espiritual,* lo que él es aquí para nosotros: un *ser (Wesen) sensible, palpable y visible.* Y esta intuición, tanto el comienzo como el fin es, por tanto, la esencia *(Wesen) del cristianismo.* Por eso, la filosofía especulativa ha concebido y representado el arte y la religión no a la luz verdadera, a la luz de

la realidad, sino únicamente en el claroscuro de la reflexión, al rebajar, a consecuencia de su principio, que es la abstracción de la sensibilidad, a la sensibilidad sólo como una determinación formal de sí misma: el arte es Dios *en* la determinación formal de la intuición sensible; la religión es Dios *en* la determinación formal de la representación. Pero lo que aparece sólo como forma a la reflexión es, justamente, el ser *(Wesen)* en la verdad. Donde Dios aparece *en* el fuego y es adorado, en verdad el fuego es adorado como Dios. El Dios *en* el fuego —que sorprende al hombre por sus efectos y propiedades— no es otra cosa que la *esencia (Wesen) del fuego*, y el Dios *en el hombre* no es otra cosa que *la esencia (Wesen) del hombre*. Y del mismo modo, lo que el arte presenta en la forma de la sensibilidad no es otra cosa que la *propia esencia (Wesen) de la sensibilidad inseparable de esta forma.*

41

No sólo las cosas *"exteriores"* son objetos *(Gegenstand)* para los *sentidos*. El hombre es *dado a sí mismo sólo mediante los sentidos*: él mismo se es objeto *(Gegenstand)* como objeto de los sentidos *(Sinnenobjekt)*. *La identidad de sujeto y objeto, que en la autoconciencia es sólo pensamiento abstracto, es verdad y realidad* sólo en la *intuición sensible del hombre por el hombre.*

No sólo sentimos piedras y maderas, no sólo sentimos carne y huesos, también sentimos sentimientos al apretar las manos o los labios de un ser *(Wesen)* que siente; percibimos por los

oídos no sólo el murmullo del agua y el susurro de las hojas, sino también la voz llena de alma del amor y de la sabiduría; no sólo vemos superficies reflectantes y espectros coloreados, miramos también en la mirada del hombre. Por tanto, no sólo lo exterior sino también lo *interior*, no sólo la carne sino también el *espíritu*, no sólo la cosa sino también el *yo*, es objeto *(Gegenstand)* de los sentidos. Por eso, todo es perceptible por los sentidos, aun cuando no inmediatamente por lo menos mediatamente, aun cuando no con los sentidos vulgares e incultos por lo menos por los sentidos cultos, aun cuando no con los ojos del anatomista o del químico, por lo menos con los ojos del filósofo. Por eso, con razón, deriva también el empirismo el origen de nuestras ideas de los sentidos, sólo que olvida que el más importante y más esencial objeto sensible *(Sinnenobjekt)* del hombre es el *hombre mismo*, que sólo en la mirada del hombre dirigida hombre adentro se enciende la luz de la conciencia y del entendimiento. Por eso tiene razón el idealismo cuando busca *en* el hombre el origen de las ideas, pero no la tiene cuando quiere derivarlas del hombre aislado, fijado como ser *(Wesen)* existente para sí, como alma, en una palabra: del yo sin un tú dado por los sentidos. Sólo por comunicación, sólo de la conversación del hombre con el hombre, se originan las ideas. No uno solo sino uno y otro llegan a los conceptos, a la razón en general. Se requieren dos hombres para la generación del hombre, tanto del hombre espiritual como del hombre físico: la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y de la generalidad. La certeza misma

de la existencia de otras cosas fuera de mí, está mediatizada para mí por la certeza de la existencia de otro hombre fuera de mí. De lo que veo estando solo, dudo; sólo es cierto lo que también el otro ve.

42

Las diferencias entre ser *(Wesen)* y *apariencia, causa* y *consecuencia, necesario* y *contingente, especulativo* y *empírico*, no constituyen dos *reinos* o *mundos; un mundo suprasensible*, al cual pertenece el *ser (Wesen)*, y un *mundo sensible*, al cual pertenece la *apariencia*, sino que estas *diferencias caen dentro del campo de la sensibilidad misma.*

Un ejemplo tomado de las ciencias naturales. En el sistema botánico de Linneo las primeras clases son determinadas según el número de los estambres. Pero ya en la undécima clase, donde se presentan de doce a veinte estambres y más aún, en la clase de los veinte estambres variados y en la clase poliándrica, es indiferente la determinación numérica; ya no se cuenta. Por tanto, aquí se nos presenta en un mismo campo la multiplicidad determinada y la indeterminada, la necesaria y la indiferente, la racional y la irracional. Por consiguiente, no necesitamos ir *más allá de la sensibilidad* para llegar al *límite de lo únicamente sensible, de lo únicamente empírico*, en el *sentido de la filosofía absoluta*, siempre que *no separemos el entendimiento de los sentidos* para encontrar lo suprasensible, es decir, el espíritu y la razón, *en lo sensible.*

43

Lo sensible no es lo inmediato, en el sentido de la filosofía especulativa, en el sentido de que es lo *profano, lo que se encuentra en la palma de la mano, lo que carece de pensamiento, lo que se comprende por sí mismo*. La intuición sensible inmediata es más bien *posterior* a la representación y a la fantasía. La primera intuición del hombre es ella misma sólo la *intuición de la representación y de la fantasía*. La misión de la filosofía y de la ciencia en general *no* consiste por eso en alejarse de las cosas *sensibles, reales*, sino en llegar a ellas; no consiste en transformar a los *objetos (Gegenstand)* en *pensamientos* y *representaciones* sino en hacer *visible lo invisible para el ojo común*, es decir, en hacerlo objetivo *(Gegenständlich)*.

Al comienzo, los hombres ven las cosas sólo como *ellas les aparecen* y no como ellas son; no ven en las cosas a ellas mismas sino sólo sus imaginaciones de ellas, introduciendo en ellas su propio ser *(Wesen)* sin distinguir el objeto *(Gegenstand)* y la representación del objeto *(Gegenstand)*. Al hombre inculto, subjetivo, la representación está más cercana que la intuición, pues en la intuición él es sacado *fuera de sí*, mientras que en la representación él permanece en sí mismo. Pero lo que ocurre con la representación, ocurre también con el pensamiento. Los hombres se ocupan antes y durante mucho más tiempo de las cosas celestes y divinas que de las cosas terrestres y humanas, es decir, se ocupan antes y durante mucho más tiempo de las cosas *traducidas al pensamiento* que de *las cosas en el original, en la lengua original*.

Sólo en los tiempos modernos la humanidad ha vuelto, como antaño en Grecia después de haber precedido el mundo onírico oriental, a la intuición *sensible*, a la intuición *genuina, objetiva (Objektive)*, de lo *sensible*, es decir, de lo real. Pero justamente sólo así ha llegado también *a sí misma*, pues un hombre que sólo se entrega al ser *(Wesen) de la imaginación* o del pensamiento abstracto, es el mismo sólo un ser *(Wesen)* abstracto o fantástico, no un ser *(Wesen) real*, verdaderamente humano. La realidad, del hombre depende únicamente de la realidad de su objeto *(Gegenstand)*. Si nada *tienes*, nada *eres*.

44

Espacio y *tiempo no son meras formas de aparición:* son *condiciones del ser (Wesen), formas racionales, leyes tanto del* ser *(Sein) como del pensar.*

La *existencia (Dasein)* es el primer ser *(Sein)*, el primer ser *(Sein)* determinado. *Aquí* estoy yo: tal es la primera señal de un ser *(Wesen) real, vivo*. El índice es el indicador que conduce de la nada al ser *(Sein)*. *Aquí* está el primer límite, la primera separación. Aquí estoy yo, allá estás tú, estamos uno fuera del otro, por eso ambos podemos ser sin menoscabarnos; hay sitio suficiente. El sol no está allá donde está Mercurio, Mercurio no está donde está Venus, el ojo no está donde está la oreja, etc. Donde no hay espacio, tampoco cabe sistema. La *determinación de lugar* es la *primera determinación de razón* en la cual descansa toda determinación ulterior. Con la repartición a dis-

intos lugares —pero con el espacio se estatu-
'en inmediatamente distintos lugares— co-
nienza la naturaleza organizadora. Sólo en el
spacio se orienta la razón. ¿Dónde estoy? Tal
s la pregunta de la naturaleza que se despier-
a, la primera pregunta de la sabiduría de la
'ida. Limitación en espacio y tiempo es la pri-
nera virtud; la diferencia de lugar es la pri-
nera diferencia de lo decente y de lo indecente
ue inculcamos al niño, al hombre inculto. Para
l hombre inculto, el lugar es indiferente, él
ıace todo en cualquier lugar sin distinguir, asi-
nismo el loco. Por eso, los locos vuelven a la
azón cuando se vinculan de nuevo a espacio
tiempo. Colocar lo distinto en distintos luga-
es, separar espacialmente lo cualitativamente
istinto, es condición de toda economía, incluso
e la espiritual. No poner en el texto lo que
orresponde a la nota, no poner en el comienzo
ɔ que corresponde sólo al fin; en una palabra,
eparación y limitación espaciales pertenecen
ambién a la sabiduría del escritor.

Es verdad que aquí se habla siempre de un
ıgar determinado, pero, sin embargo, lo que
quí viene al caso es nada más que la deter-
ıinación de lugar. Y no puedo separar el lugar
el espacio cuando quiero aprehender el espa-
io en su *realidad*. Unicamente con el *dónde* se
ıe forma el concepto del espacio. ¿Dónde? es
eneral, vale para cada lugar sin distinción y,
in embargo, *dónde* es determinado. Con este
ónde se estatuye al mismo tiempo aquel *dónde*,
por eso con la determinación del lugar se es-
ıtuye al mismo tiempo la generalidad del es-
acio; pero precisamente por eso, el concepto
eneral del espacio sólo es un concepto real y

concreto en conexión con la determinación del lugar. Hegel da al espacio, como en general a la naturaleza, solamente una determinación *negativa*. Pero el estar aquí es positivo. *Yo no estoy allá porque estoy aquí* —este *no-estar-allá* es, por tanto, una consecuencia del *estar-aquí* positivo, expresivo. Sólo es un límite para tu representación y no un límite en sí el hecho de que el aquí no sea allá, que el uno esté fuera del otro. Es un *uno-fuera*-del-otro que *debe ser*, que no está en desacuerdo con la razón sino que concuerda con ella. Pero en Hegel este estar-uno-fuera-del-otro —ya que el concepto lógico, como la absoluta identidad consigo mismo, se considera verdad—, porque el espacio es incluso la *negación* de la idea, de la razón, y por eso negación en la cual sólo puede ser introducida la razón *negándola*. Pero prescindiendo de que el espacio es la negación de la razón, antes bien en el espacio sólo se cede lugar a la idea, a la razón: el espacio es la primera esfera de la razón. Donde no hay separación espacial, tampoco hay separación lógica. O a la inversa: —si, como Hegel, queremos pasar de la *Lógica* al espacio— donde no hay distinción tampoco hay espacio. Las diferencias en el pensar tienen que ser realizadas como diferenciadas, pero las diferenciadas se separan espacialmente uno-fuera-del-otro. Sólo el espacial estar-uno-fuera-del-otro es por eso la *verdad* de las distinciones lógicas. Pero lo que está uno-fuera-del-otro puede ser pensado únicamente uno-después-del otro. El pensar *real* es pensar en espacio y tiempo. La negación de espacio y tiempo (duración) cae siempre *dentro* del espacio y del tiempo mismos. Queremos economi-

zar espacio y tiempo solamente para *ganar espacio y* tiempo.

45

Las cosas no deben ser pensadas diferentemente de como ellas *se presentan en la realidad. Lo que está separado en la realidad,* tampoco debe ser *idéntico en el pensamiento. Exceptuar* el pensar, la idea —el mundo intelectual de los neoplatónicos— *de las leyes de la realidad es* el *privilegio de la arbitrariedad teológica. Las leyes de la realidad* son también *leyes del pensar.*

46

La unidad inmediata de determinaciones antitéticas sólo es posible y válida en la abstracción. En la *realidad* las *antítesis* son unidas constantemente sólo por un término medio. Este término medio es *el objeto (Gegenstand),* el *sujeto* de las antítesis.

De allí que nada sea más fácil que demostrar la unidad de predicados antitéticos; sólo se necesita abstraerlos del objeto *(Gegenstand)* o sujeto. Con el objeto *(Gegenstand)* desaparece la frontera entre las antítesis; ahora carecen de fundamento y de soporte y por tanto coinciden inmediatamente. Por ejemplo, si contemplo el ser *(Sein)* solamente in abstracto [13], si hago abstracción de toda determinación existente: ser *(Sein)* y nada es, pues, sólo la determinación. Si omito *lo que es,* ¿qué es aún este

[13] En latín en el original.

escueto "es"? Pero lo que vale para *esta* contradicción y su identidad, vale también para las demás contradicciones en la filosofía especulativa.

47

El medio para *conciliar determinaciones contrarias* o *contradictorias* de una manera que corresponda a la realidad en uno y el mismo ser *(Wesen)*, es únicamente el tiempo.

Así es por lo menos en los seres *(Wesen)* vivos. Sólo así aparece aquí, en el hombre por ejemplo, la contradicción de que ora esta determinación —este sentimiento, esta intención— me llena y domina, ora otra determinación exactamente opuesta. Sólo allí donde una representación desplaza a otra, donde un sentimiento desplaza a otro, donde no se llega a ninguna decisión, a ninguna determinación permanente, encontrándose el alma en un cambio continuo de estados opuestos, sólo allí se encuentra ella en el tormento infernal de la contradicción. Si al mismo tiempo conciliara en mí las determinaciones opuestas, ellas se neutralizarían y entorpecerían como las oposiciones del proceso químico que, estando presentes al mismo tiempo, pierden su diferencia en un producto neutral. Pero el dolor de la contradicción consiste precisamente en que ahora quiero y soy apasionadamente lo que en el momento inmediatamente próximo, con la misma energía, ni quiero ni soy; en que posición y negación siguen una a la otra y que ambas oposiciones me afectan, *pero cada una* con exclusión

de la otra; cada una, por tanto, en su determinación y en su rigor totales.

48

En el *pensar* lo *real no* es *representable* en *números enteros* sino en *números fraccionarios.* Esta diferencia es una diferencia *normal,* descansa en la naturaleza del pensar, cuya esencia *(Wesen)* es la generalidad, a diferencia de la realidad, cuya esencia *(Wesen)* es la individualidad. Pero el que esta diferencia no llegue a una *contradicción formal* sólo se impide porque el pensar *no progresa en línea recta, en identidad consigo mismo, sino que se interrumpe por la intuición sensible.* Sólo el pensar que se *determina* y *rectifica* por la *intuición sensible* es pensar *real y objetivo (objektives),* pensar de la *verdad objetiva (objektiver).*

Lo que más importa conocer es que el pensar absoluto, esto es, aislado, separado de la sensibilidad, *no sobrepasa la identidad formal —la identidad del pensar consigo mismo—* pues aunque el pensar o el concepto sea determinado como la unidad de determinaciones opuestas sin embargo, estas determinaciones de pensamiento y, por tanto, son de nuevo identidad del pensar consigo mismo, únicamente múltiplos *de la* identidad, de aquella identidad de la que se parte como de la verdad absoluta. Lo otro, lo que la idea se contrapone, está como algo puesta por ella, no está distinguido realmente de ella, no está despedido fuera de la idea, a lo sumo *pro forma* [14], aparentemente,

[14] En latín en el original.

para mostrar la liberalidad de la idea; pues, esto *otro* de la idea es el mismo *de nuevo la idea,* aunque todavía no en la forma de la idea, todavía no puesto ni realizado como idea. Así, *sólo por sí mismo* el pensar no llega a ninguna *diferencia* y *oposición positivas de sí mismo*; pero. precisamente por eso, tampoco tiene otro criterio de la verdad sino que algo no contradice a la idea, no contradice al pensar —por tanto, únicamente tiene un criterio formal, subjetivo, que no decide si la verdad pensada es también una verdad real. El criterio que decide respecto a esto es únicamente la *intuición. Audiatur et altera pars*[15]. Pero, justamente, la

original.

intuición sensible es la *parte contraria* del pensar. La intuición toma las cosas en un sentido *amplio*; el pensar, en un sentido más *restringido*; la intuición deja las cosas en su *libertad ilimitada*; el pensar les da *leyes*; pero éstas son, demasiado frecuentemente, despóticas; la intuición ilumina la cabeza pero no *determina* ni *decide nada,* el pensar *determina* pero a menudo también *limita* la cabeza; la intuición para sí no tiene principios, el pensar para sí no tiene *vida*; la *regla* es *asunto del pensar*; la *excepción* de la regla, *asunto de la intuición.* Por eso, así como únicamente la intuición determinada por el pensar es la verdadera intuición, así también, a la inversa, únicamente el pensar *ampliado* y *abierto* por la intuición es el pensar verdadero, el pensar conforme a la esencia *(Wesen)* de la realidad. El pensar idéntico a sí mismo y continuo, en *contradicción con*

[15] Que se oiga también la otra parte. En latín en el

la realidad, deja al mundo girar en torno a su punto central; pero el pensar, *interrumpido* por la observación de la irregularidad de ese movimiento, o sea, por la *anomalía* de la intuición, transforma, conforme a la verdad, a este círculo en una elipse. El círculo es el símbolo, el blasón, de la filosofía especulativa, del pensar que sólo *se apoya en sí mismo* —también la filosofía hegeliana, como es sabido, es un círculo de círculos, aunque respecto a los planetas, pero determinado a ello únicamente por la experiencia, explica la órbita circular como "la trayectoria de un movimiento *malamente uniforme*"; la *elipse*, en cambio, es el símbolo, el blasón de la filosofía *sensible*, del pensar que se apoya en la *intuición*.

49

Las determinaciones que proporcionan conocimiento *real* son siempre únicamente las que determinan al *objeto (Gegenstand) por el objeto (Gegenstand) mismo* —sus determinaciones *propias, individuales*— no son, por tanto, determinaciones *generales* como las determinaciones *lógico-metafísicas* las cuales no determinan ningún *objeto (Gegenstand)* ya que se extienden a cualquier *objeto (Gegenstand) sin distinción*.

Por eso, Hegel ha transformado muy atinadamente las determinaciones lógico-metafísicas de los objetos *(Gegenstände)* en determinaciones autónomas, en autodeterminaciones del concepto; de predicados que eran en la antigua metafísica las ha convertido en sujetos y de ese modo ha dado a la metafísica o lógica la significación del saber autónomo, divino. Pero

es una contradicción el que luego se convierta, no obstante, en las ciencias concretas, exactamente como en la antigua metafísica, a estas sombras lógico-metafísicas en determinaciones de las cosas reales, lo cual por supuesto sólo es posible o bien vinculando a las determinaciones lógico-metafísicas determinaciones que sean siempre al mismo tiempo concretas, sacadas del objeto *(Gegenstand)* mismo y por eso adecuadas, o bien reduciendo el objeto *(Gegenstand)* a determinaciones completamente *abstractas* en las cuales *ya no se puede reconocerlo.*

50

Lo real en su realidad y totalidad, el objeto (Gegenstand) de la nueva filosofía, es también *objeto (Gegenstand)* únicamente para un ser *(Wesen) real y total.* Por eso, la nueva filosofía tiene como su *principio de conocimiento*, como su *sujeto*, no al *yo*, ni al *espíritu absoluto*, es decir, *abstracto*; en una palabra, no a la razón *in abstracto* [16], sino a la *esencia (Wesen) real y total del hombre.* Es el hombre el que piensa y no el yo ni la razón. La nueva filosofía se basa, por tanto, no en la divinidad de la razón, vale decir, en la verdad de la razón sola para sí; ella se basa en la *divinidad del hombre*, vale decir, en la *verdad del hombre total.* O mejor: ella sí se basa en la razón pero en la razón cuya *esencia (Wesen)* es la esencia *(Wesen) humana* y, por tanto, no en una razón sin *esencia (Wesen) ni color ni nombre,* sino en la razón *impregnada de la sangre del hombre.* Por eso,

[16] En latín en el original.

si la antigua filosofía decía: *sólo lo racional es lo verdadero y real*, la nueva filosofía dice en cambio: *sólo lo humano es lo verdadero y real*, pues sólo lo humano es lo racional: *el hombre es la medida de la razón.*

51

La unidad de pensar y ser (Sein) sólo tiene *sentido y verdad* si el hombre es concebido como el *fundamento*, como el *sujeto de esta unidad.* Sólo un *ser (Wesen)* real conoce *cosas reales;* sólo donde el pensar no es *sujeto para sí mismo* sino *predicado* de un ser *(Wesen) real*, sólo allí el *pensamiento tampoco está separado del ser (Sein).* Por eso, la unidad de pensar y ser no es una *unidad formal*, de modo que al *pensar en sí y para sí corresponda* el ser *(Sein) como una determinación;* ella depende únicamente del *objeto (Gegenstand)*, del *contenido* del pensar.

De aquí resulta el imperativo categórico siguiente: si no quieres ser filósofo en *discrepancia con el hombre*, sé solamente un *hombre que piensa;* no pienses como *pensador*, es decir, dentro de una *facultad arrancada y aislada para sí* fuera de la *totalidad* del ser *(Wesen)* humano real; piensa como ser *(Wesen) viviente, real*, como quien está expuesto a las vitalizantes y refrescantes olas del mar del mundo; piensa *dentro* de la existencia, *dentro* del mundo, como uno de sus miembros, y no dentro del vacío de la abstracción, como una mónada aislada, como un monarca absoluto, como un Dios impasible y extramundano, y entonces podrás estar seguro de que tus pensamientos serían unida-

des del ser *(Sein)* y pensar. ¿Cómo el pensar, en cuanto actividad de un ser *(Wesen)* real, no aprehendería cosas y seres *(Wesen)* reales? Sólo cuando el pensar se separa del hombre y se fija para sí mismo, surgen cuestiones penosas y estériles, e irresolubles para ese punto de vista, como, por ejemplo: ¿Cómo el pensar llega al ser *(Sein)*, al objeto *(Objekt)*? Pues el pensar fijado *para sí mismo*, es decir, colocado fuera del *hombre*, es el pensar fuera de toda conexión y unión con el mundo. Te elevas hasta el objeto *(Objekt)* únicamente rebajándote a ser objeto *(Objekt)* para otro. Tú piensas únicamente porque *tus pensamientos* mismos pueden ser *pensados*, y ellos son verdaderos únicamente si pasan la prueba de la objetividad *(Objektivität)*, si también los reconoce el otro *fuera de ti* para el cual ellos son objetos *(Objekt)*; tú ves únicamente en cuanto tú mismo eres un ser *(Wesen)* visible; palpas únicamente en cuanto tú mismo eres un ser *(Wesen)* palpable. El mundo está abierto únicamente para la cabeza abierta, y *únicamente los sentidos* son las *aperturas de la cabeza*. Pero el pensar aislado para sí, *encerrado en sí*, el pensar *sin sentidos, sin el hombre*, fuera del hombre, es el *sujeto absoluto*, que no puede ni *debe* ser objeto *(Objekt)* para otro. Mas, precisamente por eso, pese a todo esfuerzo, *nunca encuentra ni encontrará una transición al objeto (Objekt)*, una transición al ser *(Sein)*, al igual que una cabeza que esté separada del tronco, tampoco encuentra una transición a la aprehensión de un objeto *(Gegenstand)* porque faltan los medios, los órganos de aprehensión.

52

La nueva filosofía es la *disolución completa absoluta, no contradictoria, de la teología en la antropología*, porque ella es no como en la vieja filosofía la disolución de ella en la razón sino también *en el corazón*, en una palabra, es la esencia *(Wesen) total y real* del hombre. Pero también en este respecto ella es únicamente el *resultado necesario* de la vieja filosofía —pues lo que una vez está disuelto en el entendimiento, debe disolverse también finalmente en la *vida*, en el *corazón*, en la *sangre* del hombre— pero también a la vez sólo ella es la *verdad* de la vieja filosofía, pero como verdad *nueva* y autónoma, pues sólo *es verdad* la *verdad hecha carne y sangre*. La antigua filosofía volvía a caer *necesariamente* en la teología; lo que es suprimido *(aufgehoben)* únicamente en el *entendimiento*, únicamente *in abstracto* [17], tiene todavía una *oposición en el corazón*. En cambio, la nueva filosofía *ya no* puede ser *reincidente*: lo que ha muerto a la vez en el cuerpo y en el alma tampoco puede volver como espectro.

53

El hombre no se distingue de ningún modo del animal únicamente por el pensar. Antes bien, su ser *(Wesen) total se distingue del animal*. Desde luego, quien *no* piensa *no* es hombre, pero no porque el pensar sea la causa del ser *(Wesen)* humano sino únicamente porque el pensar es una *consecuencia* y una *propiedad necesaria* del ser *(Wesen)* humano.

[17] En latín en el original.

Por eso, aquí tampoco necesitamos sobrepasar el dominio de la sensibilidad para reconocer al hombre como un ser *(Wesen)* que está por encima de los animales. Tal hombre no es un ser *(Wesen)* particular como el animal sino un ser *(Wesen) universal* y por eso no es un ser *(Wesen)* limitado no-libre, sino ilimitado y libre, pues universalidad, estar ilimitado y libertad son inseparables. Y esta libertad no existe digamos en una facultad *especial*, en la *voluntad*, ni tampoco esta universalidad existe en una facultad especial de la *facultad de pensar*, sino que esta libertad y esta universalidad se extienden a su ser *(Wesen) total*. Los sentidos animales son más penetrantes que los sentidos humanos, pero únicamente en relación a determinadas cosas que permanecen en conexión necesaria con las necesidades del animal, y son más penetrantes precisamente a causa de esta determinación, de esta exclusiva limitación a algo determinado. El hombre no tiene el olfato de un perro de presa ni el de un cuervo, pero solamente porque su olfato es un sentido que abarca toda especie de olores y por eso es un sentido libre e indiferente respecto a olores especiales. Pero donde un sentido se eleva por encima de la barrera de la particularidad y de su sujeción a la necesidad, allí se eleva a significación y dignidad *autónomas* y *teóricas*: sentido *universal es entendimiento*, sensibilidad *universal es espiritualidad*. Incluso los más bajos sentidos, el olfato y el gusto, se elevan en el hombre a actos espirituales, a actos científicos. El olor y el sabor de las cosas son objetos *(Gegenstände)* de las ciencias naturales. E incluso el *estómago* del hombre, aun cuando lo

despreciemos despectivamente, no es un ser *(Wesen)* animal sino *humano*, sino universal, no limitado a determinadas especies de alimentos. Precisamente por eso, el hombre es libre de la voracidad furiosa con la que el animal se abalanza sobre su presa. Déjale al hombre su cabeza pero dale el estómago de un león o de un caballo: seguramente dejará de ser hombre. Un estómago limitado se aviene también únicamente a un sentido limitado, es decir, animal. La relación moral y racional del hombre con el estómago consiste, pues, también, sólo en tratarlo no como un ser *(Wesen)* bruto sino como un ser *(Wesen)* humano. Aquel para quien la humanidad termina en el estómago, aquel que traslada el estómago a la clase de los animales, autoriza al hombre a la brutalidad en el comer.

54

La nueva filosofía convierte al *hombre, incluyendo a la naturaleza* como base del hombre, en *objeto (Gegenstand) único, universal y supremo* de la filosofía y, por tanto, convierte a la *antropología, incluyendo a la fisiología, en ciencia universal.*

55

Arte, religión, filosofía o *ciencia,* son únicamente fenómenos o revelaciones de la *verdadera esencia (Wesen) humana.* Hombre completo, hombre verdadero, sólo es aquel que tiene sentido *estético* o *artístico, religioso* o *moral, filosófico* o *científico.* Sólo es hombre en general aquel que de sí no excluye nada esencialmente humano. *Homo sum, humani nihil a me alienum*

puto; esta frase, tomada en la más universal y suprema significación, es la *divisa* del *nuevo* filósofo.

56

La filosofía de la identidad absoluta ha desplazado completamente el punto de vista de la verdad. El punto de vista natural del hombre, el punto de vista de la *distinción* entre *yo* y *tú,* entre *sujeto* y *objeto (Objekt),* es el *punto de vista verdadero* y *absoluto* y, por consiguiente, también el *punto de vista de la filosofía.*

57

La unidad de la cabeza y el corazón, que es conforme a la verdad, no consiste en la cancelación u ocultamiento de su diferencia sino más bien en que el *objeto (Gegenstand) esencial del corazón* es *también el objeto (Gegenstand) esencial de la cabeza,* consiste, por tanto, únicamente, en la identidad del *objeto (Gegenstand).* La nueva filosofía considera al hombre, el cual es objeto *(Gegenstand)* esencial y supremo del corazón, también objeto *(Gegenstand)* esencial y supremo del entendimiento; y por ello, funda una unidad racional de corazón y cabeza, de pensar y vida.

58

La verdad no existe en el pensar, no existe en el saber para sí mismo. *La verdad es solamente la totalidad de la vida y de la esencia (Wesen) humanas.*

59

El hombre aislado *para sí* no tiene *en él, ni como ser (Wesen) moral ni como ser (Wesen) pensante, la esencia (Wesen)* del hombre. *La esencia* del hombre está contenida únicamente en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre* —pero una unidad que se basa únicamente en la *realidad de la diferencia* del yo y del tú.

60

Aislamiento es *finitud y limitación, comunidad* es *libertad* e *infinitud.* El hombre *para sí* es hombre (en sentido corriente); el hombre *con* el hombre, *la unidad del yo y del tú, es Dios.*

61

El filósofo absoluto decía, o al menos pensaba de sí mismo, en cuanto *pensador* naturalmente y no en cuanto hombre: *la verité c'est moi*[18] análogamente al *L'Etat c'est moi*[19] del monarca absoluto y al *L'être c'est moir*[20] del Dios absoluto. El filósofo humano dice en cambio: *también en el pensar, también como filósofo, soy hombre con hombres.*

62

La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo; es un diálogo entre yo y tú.

[18] La verdad soy yo. En francés en el original.
[19] El Estado soy yo. En francés en el original.
[20] El ser soy yo. En francés en el original.

63

La Trinidad fue el *misterio supremo, el punto central de la filosofía y religión absolutas.* Pero su secreto, como ha sido demostrado histórica y filosóficamente en *La esencia del cristianismo,* es el secreto de la *vida colectiva, social* —el secreto de la *necesidad del tú para el yo*— su secreto es la verdad de que *ningún ser (Wesen),* ya sea o se llame hombre o Dios o espíritu o yo, es *para sí mismo solo* un ser *(Wesen) verdadero, perfecto y absoluto;* su secreto es que *verdad* y *perfección* son únicamente *vinculación, unidad,* de seres *(Wesen)* de igual esencia *(Wesen).* El principio supremo y último de la filosofía es por eso la *unidad del hombre con el hombre.* Todas las relaciones esenciales —los principios de las diferentes ciencias— sólo son *especies y modos diferentes de esta unidad.*

64

La vieja filosofía tiene una *doble verdad:* la verdad *para sí misma,* que no se ocupaba del hombre *—la filosofía—* y la verdad *para el hombre —la religión.* La nueva filosofía, en cambio, en cuanto filosofía del hombre, es también esencialmente *filosofía para el hombre* y, sin perjuicio de la dignidad y autonomía de la teoría e incluso en la más íntima armonía con ella, posee esencialmente una tendencia *práctica,* pero práctica en el más elevado sentido; ella reemplaza a la religión, ella tiene dentro de sí la *esencia (Wesen)* de la religión, *ella misma* es en verdad *religión.*

65

Los intentos de reforma que han tenido lugar hasta hoy en la filosofía se distinguen de la antigua filosofía sólo *según la especie*, pero no *según el género*. Para que exista una filosofía verdaderamente nueva, vale decir independiente y respondiendo a la necesidad de la humanidad y el futuro, es absolutamente indispensable que se distinga de la antigua filosofía *según la esencia*.

APENDICE II

Karl Marx

TESIS SOBRE FEUERBACH[1]

I

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto (objekt)* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en "La esencia del cristianismo" sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica

[1] Tomado de Marx-Engels, *Obras escogidas*, ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, pp. 713-714.

de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", práctico-crítica.

II

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente *escolástico*.

III

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Roberto Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.

IV

Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro

real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la *contradicción* de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.

V

Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto,* apela a la *contemplación sensorial;* pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, como actividad sensorial humana.

VI

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana.* Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1) A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado.*

2) En él, la esencia humana sólo puede concebirse como "género", como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos.

VII

Feuerbach no ve, por tanto, que el "sentimiento religioso" es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

VIII

La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

IX

A lo que más llega el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la "sociedad civil".

X

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad *"civil"*; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada.

XI

Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.

INDICE